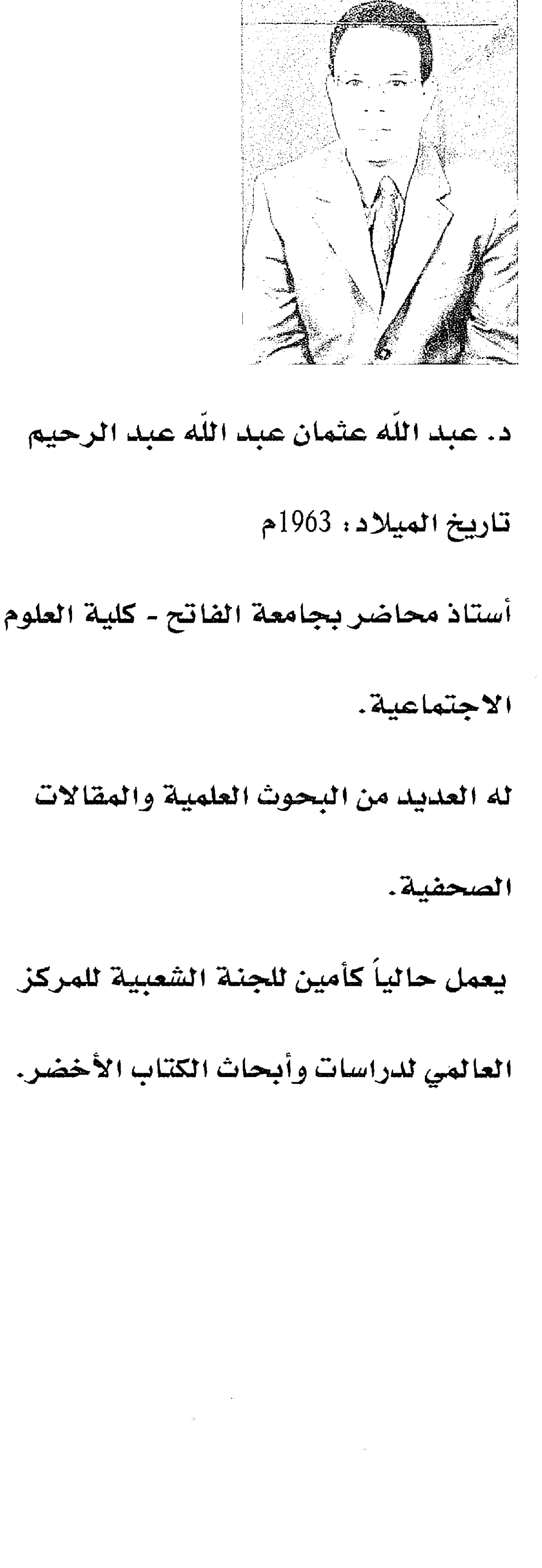
د. عبد الله عثمان عبد الله



أيديولوجيا العولمة

من عولمة السوق
إلى تسويق العولمة





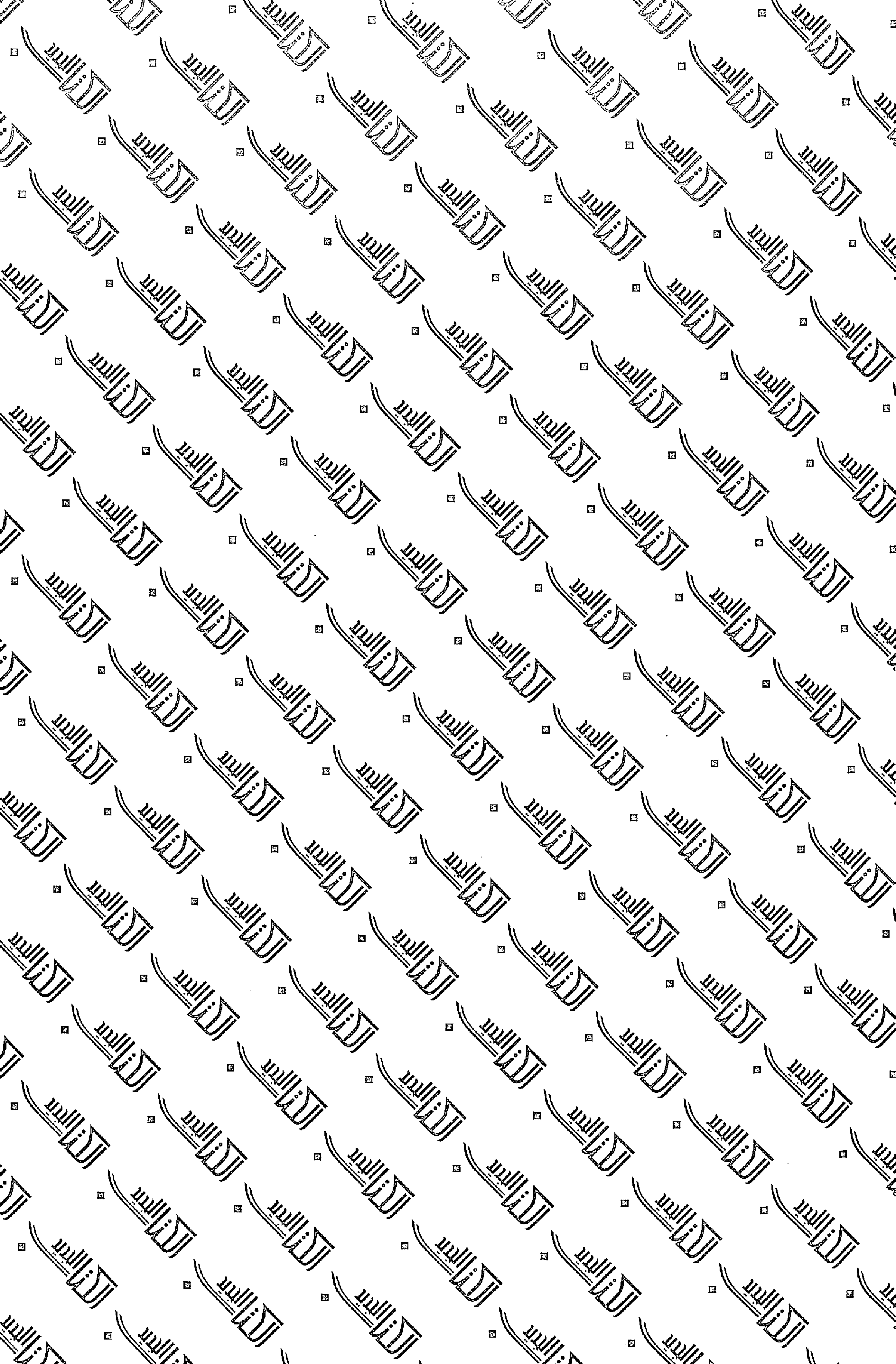
د. عبد الله عثمان عبد الله عبد الرحيم

تاريخ الميلاد: 1963م

أستاذ محاضر بجامعة الفاتح - كلية العلوم الاجتماعية.

له العديد من البحوث العلمية والمقالات الصحفية.

يعمل حالياً كأمين للجنة الشعبية للمركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.



أيديولوجية العولمة

من عولمة السوق إلى تسويق العولمة



أيديولوجية العولمة

من عولمة السوق

إلى تسويق العولمة

د. عبد الله عثمان عبد الله

دار الكتاب الجديد المتحدة

الطبعة الأولى

أيار/مايو/الماء 2003 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 5005/ 2002

ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-115-4

دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار الكتاب الجديد المتحدة

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،

خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 ـ بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb

ص.ب. 14/6703 ـ بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498،

هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571، 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218،

طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@hotmail.com

الإهداء

إلى روح ذلك الرجل الرائع ....

الذي بعثرني رحيله ذات ليلة أربعاء خريفية

تركني وعكازه أواجه عتمات العولمة

علني ....



مدخل

إن الدافع وراء كتابة وتبني موضوع هذا الكتاب حول العولمة هو معالجة موضوع ساخن يتطور بتطور مستحدثات الأمور ومجرياتها في العالم. لقد أصبحت العولمة قوت كل يوم، إذ تحدد مصائر الشعوب ويستشرف رؤاها المستقبلية في حضارتها وثقافتها، بجانب ارتباطها بمنظومات هامة وآنية في الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا وفي الحياة الثقافية والاجتماعية والإعلامية لشعوب العالم.

إنها محاولة لإيجاد صيغة علمية ومشافهة أكاديمية لهذه الظاهرة، لتأسيس طاولة مستديرة لإجراء حوار بين الحضارات، لا صدام أو صراع، منوهةً إلى خصوصية الإنسان في اقتصاده وسياسته وثقافته وإعلامه، واستشرافاً لمستقبله الذي ينبغي أن يُؤسس على الاستقلالية والذاتية المؤمنة بتثاقف الثقافات وتداخل الحضارات. وهو ذات الحوار الذي تتبناه الكتاب مع أولئك الكتاب الذين اتخذوا موقفاً متميزاً إزاء ظاهرة العولمة رفضاً أو تأييداً أو توفيقاً، ولا أجد حرجاً من أن أقول تلفيقاً، أحياناً.

إنها حفرية أصبو من خلالها إلى استجلاء كنه الظواهر المصاحبة للعولمة، وإناسة نقدية تنبش آليات عمل العقل البشري وما اعترض سيره من فجوات في التاريخ كان من أهم مسبباتها احتدام البعد الواحد الذي ما فتئ يعمق الفوارق بين الشعوب.

إن ما يريده أنصار العولمة (وفي مقدمتهم الولايات المتحدة الأمريكية) هو تحويل العالم إلى مزرعة لرؤيتهم الأيديولوجية الخاصة ومحق كل خصوصية أيديولوجية للشعوب وتبديد تاريخها، كما تم إبادة الهنود الحمر والأزتيك السكان الأصليين لأمريكا، تلك المخلوقات البدائية كما يقول فوكوياما (نهاية التاريخ وخاتم البشر ص 12).

ولهذا فإن ما يسرده الكاتب من مرتكزات تالية هي فواصل ونقاط انطلاق تحاول جاهدة أن تلتزم بتعريفها:

أولاً: الموضوع لا ينبني على رفض العولمة رفضاً دوغمائياً، فهي إرث العقل البشري والموروث الناتج عن انتقال رساميل الشعوب واستغلال مقدراتها، كما إنها إعادة للتوازن البشري ومباركة لإنجازات العقل الإنساني. ولكنه رفض لأدلجة العولمة وتسييسها القائم على التعدي على خصوصيات الشعوب الثقافية، واستراتيجياتها الاقتصادية وخياراتها الأيديولوجية. حتى يتسنى لها أن توطد دعائم خطابها الأيديولوجي، في صيحة جديدة شبيهة بصيحة لويس الرابع عشر (أنا الدولة)، لتأسيس الدولة العالمية المتجانسة آخر مرحلة من التاريخ البشري كما يعتقد ألكسندر كوجيف وشارح نصوصه فوكوياما (نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص 180 وما بعدها).

ثانياً: لم يدخر حواريو العولمة جهداً في مطاردة وملاحقة كل خطاب أيديولوجي يرفض الاستغراب والتأمرك فمن اختراق منظمات نقابية إلى اتحادات طلابية إلى دور علم وعبادة **انتهاء بمأساة** أو مهزلة البرويسترويكا والغلاسنوست. وهو الخطاب الذي اصطدم مع واقع صنعته وأبدعته ليبرالية الغرب وديمقراطيته منذ أن قرر الشرق الاشتراكي تخطي خط الاستواء

الأيديولوجي نحو الغرب البرجوازي واستيعابه وإنهاء ذلك القلق الذي وُجد في النخبة الروسية منذ أيام بطرس الأكبر، ومن ثم إحلال الدولة محل العنف ومنظماته، وإن كان هو نفسه قد تردى ليتحول إلى احتكار للدولة. حتى جاءت الحربان العالميتان في أوروبا، والتي لا دخل لدول العالم الثالث وشعوبها بها، وتوجت من أمريكا عراباً للحداثة مكنتها من هذا تلك الأزمات التي خلقتها ليبراليتها إبان الثلاثينيات وكذلك التقدم التكنولوجي الذي سبب حالة من الازدهار والوفرة الإنتاجية التي أملت ذلك التناقض والتوتر بين الجانبين حتى انهارت الاشتراكية في روسيا، ومعها انهار إلهها الجديد كما يقول بنديتو كروتشه وهو الاقتصاد. وكان هذا دأبها مع كل خطاب أيديولوجي متميز كالخطاب الإسلامي والخطاب القومي، ولم تسلم منها حتى خطابات الأقليات الكردية والتركية والأرمن وغيرهم.

ثالثاً: إن سلطة الرمز هي بغية النظام العالمي الجديد (تلميذ العولمة النجيب) ومراده الذي رعته الشركات المتعددة الجنسيات التي ظهرت إبان احتكار الدولة. وبذا تأكدت أزمة الحضارة، التي استنتجت خطأ أن كل أيديولوجية هي من نتاج وابتكار العقل الأوروبي وتعليق ما سواه في (أبوخيه) لا تسمح باهتداء دول العالم الثالث إليها وتضميد جراحها وكأن تاريخ الأفكار قد نضب معينه، وكأن الحضارة ليست تتثاقف وتتداخل. كما وصلت بنود النظام العالمي الجديد سليل الغرب أرض السكينة والحضارة اليونانية والمسيحية الرومانية إلى المقدس الحضاري والمؤلّه الثقافي لتمارس حَجباً وتزييفاً له وتعصباً عقائدياً فتلكأت في قبول تركيا في رواق مجلس الوحدة الغربية، الذي رحب في الوقت نفسه باللوكسمبرج، فارشاً البساط الأحمر للسوق المشتركة التي أنجبت جنينها الأول العملة الأوروبية الموحدة اليورو لمقاومة الدولار الأمريكي بعد مباركة الدول العظمى.

هكذا عن طريق سوق الاقتصاد السياسي الذي يبدو أنه الصيغة الدنيوية للعقل الغربي كله ـ كما نبه فورد من قبل رائد التصدير فورد ـ تمارس الدول

العظمى أنثروبيتها التي تحلل النظم الأخرى لتمارس السلطة والملكية على النطاق الأوسع وهي الإنطولوجيا المؤسِسة لسلطة الرمز.

رابعاً: إن التحليل المتأني والقراءة الثانية لحركة التاريخ المعاصر الأسير في يد منفذي العولمة، يدلنا على أن النظام العالمي الجديد قد حصن نفسه بمنظمات ظلت حتى الآن تلعب دوراً (تشريعياً) بروتوكولياً فيما عدا بعض الدول الفلتات التي لم يسامحها عليها. فمن مجلس الأمن وصندوق النقد الدولي والمصرف الدولي ومنظمة حقوق الإنسان ومشروع الإغاثة، الذي يجوّع الشعوب ثم يسارع لإنقاذها محتجاً على بعض الدول التي لا تسمح بمرور طائراته لتلقي حفنة من الأرز أو الدقيق، إلى منظمة العفو والشرق أوسطية الجديدة، صكوك غفران دخول إسرائيل إلى المنطقة، وغيرها من تلك المنظمات. لقد أوكل إليها بتفاوت تنفيذ سياسات استلاب الشعوب وهو يوزع شهادات التقدير كجائزة نوبل، ولا ينسى أحياناً منحها لبعض من مفكري شعوب العالم الثالث، ولكن على شرط أن لا يكون حاملوها أعداء أيديولوجيين يهددون خطابه.

خامساً: يناقش الكتاب أيضاً تلك المخاتلات التي اتخذت موقفاً جدياً من التاريخ ونشوء الفكر فراحت تنظّر لنهاية التاريخ تارة ونهاية الأيديولوجيا تارة ونهاية الإنسان نفسه تارة أخرى مع آراء (آرون - بروكنر - هنري لوفيفر - دانييل بل - فرنسيس فوكوياما)، ثم الجانب المقابل لهذا الاتجاه الرافض فكرة تبرير الفكر الليبرالي قديماً مع فولتير ونيتشه انتهاءً إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي الذي أصدر رفضه رسمياً عام 1996م، ومن داخل أمريكا نفسها مثل جيري مالدو وادوارد سميث 1996م، في قضية ضد الاقتصاد الكوني.

سادساً: نقد مفهوم (الليبرالية الديمقراطية) الغربية أحادية البعد، فالديمقراطية ليست مشروطة بمجتمع معين أو عصر محدد، بل هي حق وفضاء سياسي وأيديولوجي تمارسه الشعوب تحت ظل مصطلحات تاريخية

مستفادة من التعددية التي تفاوتت بين الشعوب وتجاربها. وإن أزمات العالم التي أفرزتها الممارسة الاقتصادية الليبرالية البرجوازية جعلت من هذا المفهوم الأحادي البعد (أيديولوجيا أزمة). وهي حقبة تاريخية تتطاول على التاريخ نفسه. فالليبرالية التي أدت إلى الكثير من الظواهر المرَضية في المجتمع الأمريكي نفسه، كحادثة مقتل مواطنين بالمركز الاتحادي بأكلاهوما عام 1995، ومظاهر الانتحار الجماعي، والشطحات التي تمارسها جماعات تولى أمرها نبي مُدّعٍ أو تنتظر الخلاص الذي يأتيها من السماء على شكل طبق طائر، ليس بوسعها قتل التاريخ أو الإدلاء بالشهادة على موته، كما أنها ليست هي الوعاء الصالح لبلورة مفهوم نموذجي للديمقراطية، إذ إن الديمقراطية هي خيار الشعوب التي يفضلها حسب ظروفه الآنية، وحسب تاريخه وبحسب مصطلحاته، فلا شعب بلا تاريخ أو حضارة أو سوق.

إنها بالإجمال قراءة نقدية تنبش في ثقافات وحضارات وأفكار الشعوب المغلوبة على أمرها التي تعيش مرحلة ما قبل الرأسمالية، في القرن العشرين والواحد والعشرين مسلوبة الإرادة، والقوى، والهوية. ولذلك فإن ما بدا من مظهرها الثقافي والاقتصادي والإعلامي والسياسي ما هو إلا قشريات يصدرها إلينا الغرب لا تعكس الهوية الحقيقية للشعوب. على الإجمال **إنها محاولة أكاديمية للوصول إلى صيغة مثلى للعولمة العالمية كما يرى معمر القذافي والمعبرة عن الوحدة الكونية الحقيقية،** لا تلك التي يريد أن ينفذها المشروع الأمريكي بطريقته الخاصة ليحولها لمصلحة خطابه الأيديولوجي والثقافي والاقتصادي والإعلامي.

ولما كان الموضوع، أو الموضوعات، التي نحن بصدد معالجتها وتحليلها في هذا الكتاب، هي موضوعات جرت وما تزال تجري في ساحات آنية تنتمي إلى المعترك السياسي والاقتصادي والأيديولوجي والإعلامي للشعوب والدول، فإن الكاتب يرى مفارقة المناهج التقليدية القديمة المتبعة في الكتابة تلك التي تدعي أو تحاول جادة تتبع خطى **أسطورة**

الموضوعية وخرافة الحيادية، إذ إنه أمر لا يمكن تحقيقه، فإن هذا نوع من السلب للدور الأكاديمي والتقصي العلمي۔ الذي لا تقتضيه حرارة البحث العلمي، خاصة في موضوع كهذا يجري في ساحة حمي وطيسها. **كما أن أدبيات العولمة، الظاهرة موضوع الدراسة، ما زالت تهطل علينا بشرعيات جديدة وخشبة المسرح المعدة لعرضها واسعة ومترامية الأطراف** وهذا هو السر وراء تأجيج الباحث للغة الكتاب وعناوين أبوابه وفصوله إذ وجد فيها خير معين ووسيلة يصف بها تلك الظاهرة المتفاقمة. فأتت لغته من ثم إعلاناً عن النقد ومرآة عاكسة لمبادهة الخطاب العربي.

الباب الأول

الاقتصاد وسطوة السوق

الفصل الأول

في البدء كان الاقتصاد

- السوق ومولد الأزمة.
- المركز والأطراف والفوضى التجارية.
- السوق الشرقي والمركزية البضائعية.

السوق ومولد الأزمة

التملك والسيادة.. ثنائية بارزة في تلك الجدلية التي تذخر بها أنثروثقافيات علم الاقتصاد وأدبياته، والتي تتجاوز كثيراً تلك المنظورات الأداتية المعاصرة حول نهاية التاريخ، إذ إنهما يمثلان معاً مقولتين هامتين للطبيعة ارتبطتا بندرة الأرض وموارد الرزق الطبيعية، فكانا من ثم تعبيراً عفوياً عن تطلعات الإنسان منذ أن بدأ دبيبه على سطح المعمورة.

إن اكتشاف الإنسان للزراعة بعد مرحلة البربرية والهمجية قبل عشرة آلاف سنة في وادي النيل وما بين النهرين، وما نتج عن ذلك من حضارات قديمة في مصر والرافدين، والتي امتلأت دساتيرها وأعرافها بمظاهر التملك والسيادة، كان ذلك دافعاً ليتمم الإنسان به سيطرته على الطبيعة وبسط هيمنته على ما عداه من الكائنات، الأمر الذي تطور إلى تكرار المحاولة للسيطرة على القبائل والمجموعات الأقل شأناً من الناحية الاقتصادية. لقد تطورت هذه الهيمنة وتدرجت في مراقي التاريخ كلما توصل الإنسان إلى كشف جديد من أوجه التملك، من اكتشاف النار إلى الرعي إلى الزراعة - التي تنفرد بكونها النشاط المنتج الأول إذ مكنته من وجود ناتج إضافي سمح بظهور التجارة والصناعة وهما آليتان هامتان في هذه الجدلية المبتغاة ما بين التملك والسيادة - إلى ركوب البحر واكتشاف المعادن والبخار والآلات.

(وكلها مقولات طبيعية وفرت للإنسان سبل السيادة التي تدرجت من فتوحات عسكرية إلى هيمنة سياسية ثم اقتصادية)[1].

وما تاريخ الاقتصاد سوى تأريخ لذلك الصراع البشري حول مصادر الرزق ومنابع المياه، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتولى عملية الإنتاج لإشباع حاجاته، ومن هنا نشأ التملك، أصل الشرور كما يرى المتنور بوذا والحكيم الفارسي القديم مزدك قبل ماركس وانجلز وغيرهما من المشاعيين والمنظرين للملكية، ولما فاضت إنتاجيته عن حاجاته بدأت غريزة التسويق، ومن هنا ولدت السيادة ومعها نشأ الصراع حول السلطة.

ذلكم هو البعد التاريخي للاقتصاد الذي يحيل قوانينه إلى مقولاتها الطبيعية ويقف بجدارة في صف واحد مع العلوم الطبيعية بالرغم من أن قوانينه لا تتسم بوضوحها وبساطتها.

وأما توالي الممثلين وتبدل أحوالهم وأدوارهم وعصورهم فإنه في رأيي لا يغير من الأمر شيئاً طالما أن كورموزومات الاقتصاد ونواميسه قد وجدتا معاً بطابعيهما «المشاعي والحيازي» في أمهما الطبيعة، حتى شبَّا في قالبيهما الحديثين «الاشتراكي والرأسمالي» واستمدا منهما عن طريق التملك والسيادة، أطروحاتهما، ورويداً رويداً بدأت المسافات ما بينهما تتسع وتتباعد كلما اتسع المجتمع البشري وتعددت منظوراته الحضارية والتاريخية حتى أصبحا طرفين متقابلين تماماً، وقد درج مؤرخو الفكر الاقتصادي على وصف هذا التقابل بالتناقض والتنافر، وهو الأمر الذي يهدف الكاتب هنا إلى تشكيل وقفة تأمل حياله قبل التسليم به.

لقد كان التملك حلبة السجال التي مارست فيها السيادة سطوتها، وكانت السيادة هي إحالة للتملك وتظاهر له. لهذا فإن المجتمع البدائي لم يكن مجتمعاً مشاعياً فحسب، (كما تروي الأدبيات المشاعية المستحدثة مع إنجلز وماركس)[2]، فإن هذه مماحكات النظرية المشاعية لكي تستمد منها قوام وجودها في نقدها للطرف الذي أصبح آخراً، ومبرراً لممارسة عولمتها،

وإن طرقت باباً غير مألوفاً وسلكت دروباً غير معروفةً في زاوية بعيدة من زوايا الفكر الإنساني ألا وهي الأيديولوجيا.

إننا نستلهم هنا مقولة سولو الاقتصادي المعروف والرئيس السابق للجمعية الاقتصادية الأمريكية، وإن اختلفت المقاصد (عن ضرورة إلقاء الاقتصاديين نظرة إلى الماضي قبل محاولة الحديث عن المستقبل بفصاحة)[3]، ومحاولة استشراف حقيقة هامة عن أن المجتمع البدائي كان حيازياً بنفس القدر. فمنذ أول سور أحاط به الإنسان القديم ملكيته، إلى معاصر العنب في روما القديمة التي كان يخدمها العبيد، تتدافع أسماء شتى ومسميات عدة تطورت عبر التاريخ من إقطاعيات العصور الوسطى إلى برجوازيات العصور الحديثة، التي حلت محلها مؤسسات الاقتصاد المتعولم التي ما فتئت تمارس عن طريق منظماتها كمنظمة التجارة الدولية وصندوق النقد الدولي والغات والمصرف الدولي، منظمات السقوط الاقتصادي على الغرب الحيازي وغيرها، تمارس فناً قديماً وهو، التملك والسيادة، ولكن باسم معاصر مستعار هو، الاقتصاد ـ العولمة. ويجمعها جميعاً قاسم مشترك يوحد ما بين أزمانها المختلفة سيادة مبدأ اللامساواة، أكثر معالم الحيازية بروزاً.

لذا فقد عوَّد الإنسان نفسه منذ القدم على المؤانسة ما بين أدوات ملكيته ومطامحه في السيادة. فإذا ما كان الإنسان القديم صاحب الاكتفاء الذاتي في مصر القديمة والأزتيكس وهنود الإينوس الحمر وقبائل البوشمان، يعيش بدون ربح أو خسارة اعتزازاً بالعمل وحباً له، نسبة لوجود أيديولوجيات سياسية واجتماعية يذكر ثورو أنها (تتلاءم وواقعه الاقتصادي)[4]، فإن الرجل الروماني الحر لم يك ليقبل العمل بأجر إذ إن هذا يهبط بمنزلته إلى شبه العبد للسيد، ويوفر قيماً تجارية مبتذلة أدانها الرومان القدماء، ولكن قبل بها وارتضاها الرومان المعاصرون وغدت اللامساواة هي الطريق الملكي إلى الحيازة، لب الرأسمالية وجوهرها الذي ورثوه عن عصر الإقطاعيات حتى استقرار النظام الرأسمالي بطبائعه الأساسية

في دول غرب أوروبا منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر، لهذا فإن كل مرحلة تاريخية تميزت بأحداث ومتغيرات وعقائد شتى تظل مُلاحقة بنفس الثنائية في التملك والسيادة.

إن دراسة الفكر الاقتصادي هي دراسة لأفكار ومعتقدات البشر حيث كثيراً ما يندمج الفكر الاقتصادي مع أفكار فلسفية ودينية وسياسية، فقد قاد حب الصينيين للأرض لأنها تضم رفات الأجداد والأسلاف قادهم إلى ازدهار الزراعة ثم التجارة من بعدها، وطور المصريون القدماء أيديولوجيا مختلفة عن باقي الأمم بسبب المناخ وفيضان النيل الذي أغناهم عن تسميد الأرض، فقد كان الموت هو مبدؤهم الفلسفي المعبر عن نشاطهم الاقتصادي أكثر من الحياة. وكانت لأوروبا الإقطاعية أيديولوجيا خاصة وهي (أيديولوجيا الخلاص التي وظّف من أجلها الأفكار الاقتصادية آنذاك رجال الكهنوت والكنيسة الكاثوليكية)[5]، وأُخضع السلوك الإنساني برمته لتحقيق هذا الغرض وظل الاقتصاد مجرد نوع أو فرع من علم الأخلاق. ثم لعبت البرجوازية بعد ذلك دوراً ثورياً في تخطي النشاط الاقتصادي الإقطاعي فحينما استولت على السلطة أحلت حرية التجارة (تلك الحرية القاسية التي لا تشفق ولا ترحم)[6]. ومن هنا بدأت الهرولة بحثاً عن الأسواق لتحقيق هذه الحرية التي بدأتها البرجوازية الأوروبية بالبحث عن المستعمرات التي وطدت دعائمها حتى حلت محلها التبعية الاقتصادية للشعوب كمبدأ يرضي هذه الأيديولوجيا الاقتصادية، تلك التي أوقُف من أجلها سير التاريخ. وما بين هذه وتلك تم ميلاد المرحلة الثانية للثنائية القديمة في الاقتصاد المتعولم الذي (بدأ مبكراً بإرهاصات وبواكير الرأسمالية التجارية أو الماركنتالية)[7]، التي تزامنت مع حركة الكشوفات الجغرافية التي تمت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فكانوا بحق رواد العولمة الأوائل. لقد استمرت رحلاتهم حتى الحرب العالمية الثانية والتي لم تساعد وحسب على تدعيم الدولة السياسية بل إلى ازدهار مخطط للتجارة أثرت معه طبقة التجار، وتدفق معها الذهب

إلى أوروبا الأمر الذي رافقه ارتفاع في الأسعار وثراء طبقة البرجوازية التي سرعان ما تنصلت عن طابعها الثوري، الأمر الذي هدد وجود الدولة نفسها، واتسعت من ثم رقعة العالم الاقتصادي وتمكنت التبادلات الواسعة، والحركات الاستعمارية التي باتت تهديداً وسلباً لسيادة الشعوب، وأيضاً لملكيتها وخصائصها الاقتصادية فالأسكيمو وهنود حوض الأمازون والصينيون، الذين فرضت عليهم إنجلترا تجارة الأفيون، والأفارقة الذين نشطت في بلادهم تجارة الرق التي لم تكن ألبتة طرازاً من طرز الإنتاج قبل وصول الأوروبيين إلى أفريقيا والتي ساهمت فيها الأمم الغربية خلال القرن السابع عشر والثامن عشر، وحتى التاسع عشر وأحضروا أعداداً هائلة من الأفارقة لبيعهم في أسواق النخاسة الأوروبية واستخدامهم في المزارع الأمريكية، لم تكن هذه الشعوب سوى قرابين قدمها المركنتاليون على مذبح العولمة الاقتصادية في إرهاصاتها المبكرة. إنها نفس الأيديولوجيا التي تبناها السوق بعد ذلك، إذ غدت حسب تعبير بايبك «إدخال أراض جديدة في إطار السوق»[8]، واكتشاف منابع الأنهار الكبرى تلك التي توالى على قيادتها الهولنديون، والإسبان، والبرتغاليون والإنجليز منذ اكتشاف مصب نهر الكونجو في 1482 م ـ 1487 م والعودة محملين بالذهب والعاج والتوابل التي دفع من أجلها الأمير هنري الملاح خلفاءه البحارة البرتغاليين بلا كلل نحو الجنوب، كما اكتشف فاسكودي جاما في 1498 م الطريق الكبرى إلى الهند ماراً برأس الرجاء الصالح، واكتشف كريستوفر كولمبس الدنيا الجديدة جرياً وراء الذهب الذي عن طريقه يكون بوسع المرء دخول الجنة.

كان هذا ديدن الماركنتالية التي أنهت مرحلة الإقطاع، التي هدفت إلى (تحقيق فائض مستمر من الذهب والمعادن النفيسة، وإزالة القيود الداخلية المفروضة على التجارة، والاحتفاظ بجيش وأسطول قويين لحماية الأمة من منافسيها على تجارتها ومستعمراتها)[9]، وكذلك (توسيع الامبراطورية التي تملك رأس المال المرتبط بتصدير السلعة وتوسيع الأسواق)[10]. الأمر الذي

دفع الدولة آنذاك إلى السعي لتحقيق السيطرة على أعالي البحار التي توسعت منذ القرن السادس عشر، وطالبوا من ثم بتدخل الدولة من أجل تنظيم الاقتصاد فأصبح رجال الإدارة هم رجال الاقتصاد التابعون للأيديولوجيا المهيمنة، التكنوقراط بلغة العصر، والمقيدة بمستجدات السياسة. لقد كانت شركات النقل البحري التي تحمل الكثير من ملامح مؤسسات العولمة الاقتصادية المعاصرة ومنظماتها، هي الأداة لربط المستعمرات، التي لا ينبغي النظر إليها كبلدان ربطها باقتصاد المراكز، وهي البواكير الأولى التي دعمت السوق العالمي المفتوح لاحقاً، (التي تتقاسمه الأمم الغربية المختلفة واحتفظت فيه بريطانيا بالبحرية الأقوى آنذاك)[11]، والتي وثقت عرى الصلة بين السوق المحلي والسوق الخارجي كما أشار عراب السوق آدم سميث، بخلاف ريكاردو الذي لا يجد ثمة رابطاً بين السوقين.

ولذلك سرعان ما تم نشر آراء سميث في أوروبا عن طريق جان باست ساسي، خاصة مبدأه في اليد الخفية، بأنه إذا ما تركنا للفرد حرية السعي وراء مصالحه الذاتية فإن هذا سوف يحقق مصلحة الكل، رامياً بهذا إلى توسيع رقعة السوق، بالرغم من أن أتباعه رفضوا رفع السلوك الاقتصادي إلى قانون للسوق، وأصبح الاقتصاد السياسي، الذي سمّى به آدم سميث منهجه في البحث هو (العلم الذي يعالج طبيعة وإنتاج وتوزيع الثروة)[12].

وانتشرت من ثم آراؤه حول السوق التي تطورت إلى أيديولوجيا اقتصادية ما زالت مهيمنة على العقل الاقتصادي الغربي الأمر الذي يسمح بهامش واسع من المصداقية لمقولة جون ماينارد كينز. «في الحقيقة إن العالم لا تحكمه سوى هذه الأفكار تقريباً، والرجال العمليون الذين يعتقدون أنهم غير خاضعين لأية مؤثرات فكرية هم - في العادة - عبيد لاقتصادي راحل»[13]، وإن كان كينز نفسه لم يتورع عن توسيع رقعة السوق ولكن بطريقته المميزة التي تدور حول دور الدولة في الاقتصاد وفرض استراتيجيتها على آليات عمل السوق.

بهذا الفهم لأحجية السوق والدولة وأيديولوجيتهما بوسعنا الاقتراب أكثر من جورج لوكاش في أن الطبيعة مقولة اجتماعية، كما سوف لن نكون بعيدين عن رأي الكلاسيكي الحدي الفرد مارشال في أن الاقتصاد دراسة للبشرية في شؤون حياتها العادية. وهي نفسها المقولات التي وسَّعت الشقة ما بين الفكر الحيازي والمشاعي حينما يصبح السوق هو حلبة السجال الواسعة التي لا نملك بصددها سوى القول بأنه سجال ما بين الفكرين لتحقيق مجتمع الرفاه تنافرت جدلية التملك والسيادة أم ائتلفت. وحيث تكون غالبية الإنتاج موجّهة للسوق ومؤسساته منذ القرن الثامن عشر بعد أن تعقدت الأنشطة الاقتصادية التي أخضعت كل جوانب السلوك الاجتماعي للنظام النقدي مما دعم بعد ذلك حجج آدم سميث في الدفاع عن السوق وتمت السيطرة للاقتصاد على السياسة مع القرن التاسع عشر بتحقيق حكومة الحد الأدنى للتخفيف من الضغوط على حرية النشاط التجاري خاصة في العقود الأخيرة من هذا القرن.

أصبح السوق هو المنظم لنوع جديد من الحياة الاقتصادية والاجتماعية، كما توسع النشاط الصناعي الذي ثبت المنظومة الرأسمالية التي ترعرع السوق في كنفها ووجد تأصيلاً فكرياً وفلسفياً في أعمال آدم سميث وريكاردو ومالتس، وازداد عمقه ليصبح الطابع الغالب في الفترة التي تمتد من منتصف القرن السابع عشر حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وهو الأمر الذي نرفض معه العديد من الآراء التي تصادر هذه الثورة العلمية لصالح العقل الغربي، وهي المصادرة التي ترددها حتى بعض الأقلام العربية كفؤاد مرسي الذي جعل منها حكراً على الغرب في حديثه عن الثورة العلمية تلك التي أنعشت السوق إذ إنها (لم تبدأ فجأة بل كانت مساراً تكنولوجياً طويلاً بدأ في أوروبا الغربية منذ أواخر القرون الوسطى وتوج في إنجلترا)[14] فماذا عن العصور الأخرى، بل ماذا عن الأمم الأخرى، التي يناصر ثورو قضيتها ويرشح من ثم الصين بأنها (كانت هي المرشحة لاحتلال بلدان العالم

الأخرى ودفعها من حالة الزراعة إلى حالة الصناعة من المحتل الفعلي التي كانت مجموعة من الأقطار صغيرة ومتنافرة متخلفة وراء الصين من حيث تكنولوجيتها ولا تملك أية منظمات اجتماعية وسياسية متكاملة)[15]. لكن الصين وغيرها من أمم الشرق أحجمت عن هذا ومنعها عامل هام لم يضعه العقل الغربي في الاعتبار وهو بصدد فتح أبواب السوق العالمي على مصراعيه ألا وهو ـ علم أخلاق الاقتصاد ـ وهكذا اتخذ من ثورته العلمية وسيلة مكنته من السيادة وهنا نتساءل، أليست هي نفسها الثورة العلمية المدفوعة بالرغبة في التملك والسيادة، هي التي قربت تلك المسافة المتكلفة ما بين المنظومة المشاعية والأخرى الحيازية؟ فإن المشاعية، الحديثة خاصة، لا تقل توقاً إلى السوق إذ يسهل لها هذا أمر السجال المرفوع شعاره منذ أمد ليس بقريب. فهل اكتملت بنهاية المشاعية الحديثة انتصارات الليبرالية الديمقراطية كما يروج منظرو نهاية التاريخ؟ أم أن أيديولوجيا السوق أصبحت هي المنتصرة بسيادة قيمها ودورها نحو تحقيق الانسجام الأيديولوجي وترك الساحة الفكرية من ثم خالية حسب تعبير أوهايورينوان «للمواضيع الأخلاقية والمساواتية»[16]، وهي الطريق التي تولى أمر رصفها أقطاب التفريغ الأيديولوجي في مؤتمر الحرية الثقافية بميلانو عام 1955 م/ 1956 م والتي انتهت إلى مناصرة إيقاف التسابق الأيديولوجي لتجذب انتباه العالم إلى سباق آخر هو السباق حول السوق.

إن ما بدا مميزاً للفكر المشاعي من سيطرة على الموارد الاقتصادية من خلال الدولة وتخطيطها المركزي، لم يكن في أصله سوى الدعوة الكينزية بملامح سوفيتية لتدخل الدولة بقصد تحقيق أهداف اجتماعية بقيام البلاشفة عام 1917 م بعد هزيمة روسيا القيصرية أمام الألمان خلال الحرب العالمية الأولى بزعامة لينين بثورة ضد حكم مجموعة من الليبراليين بزعامة كيرنسكي ومن ثم إنشاء أول نظام اشتراكي في العصر الحديث في دولة وإن لم تكن صناعية بالحد الكافي إذ كانت أضعف حلقات الرأسمالية الصناعية ومنها

انتشر المد الاشتراكي الذي امتد من أوروبا إلى كوبا في أمريكا اللاتينية. لقد كانت اللينينية التي رفعت من كتاب مؤسسها **الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية** شعاراً تبحث هي الأخرى عن موضع لها في السوق العالمي. فالمنظور الاشتراكي الذي اتخذ شكلاً حديثاً في الثلث الأول من القرن العشرين الذي يتنافى منظوره التصوري عن مجتمع صناعي رأسمالي ويتلاءم واستراتيجيات التنمية في العالم الثالث، (أذكى حمى التسابق وعجل من حركة السوق الرأسمالي لاحتواء الخطر الشيوعي وتضييق الخناق عليه بتدعيم مؤسساته الاقتصادية والعسكرية)[17]، تلك التي امتدت منذ مشروع آلفرد مارشال في تعمير أوروبا بعد الحرب، والذي رفضه ستالين حتى لا يخضع لسوق أمريكي، إلى مؤسسات تغذية الاقتصاد المعولم مع الغات بريتون وودز والمصرف الدولي وكافة مؤسسات ما بعد الحرب العالمية الثانية.

إن كليهما ماركس وآدم سميث، موضوع النقد الماركسي للاقتصاد الكلاسيكي، يشتركان في السرعة العارمة في إبعاد شبح الدولة، وإن بدا كارل ماركس، وانطلاقاً من محاولة قراءة غير بريئة طالما نصح بها آلتوسير، مغرقاً في التنظير لدكتاتورية البروليتاريا، التي جعلت ماركس يبدو أقل مرونة من كينز في حتميته الاقتصادية حول دور الدولة، مما دعا المفكرين السوفييت فيما بعد إلى المناداة بتحويل الاقتصاد الشيوعي إلى اقتصاد سوق، ونأخذ مثالاً لهم هنا آراء ليبرمان التي لم تتوان جريدة البرافدا السوفيتية، الناطقة باسم الحزب عن نشرها في عام 1962 م، حول ضرورة التخفيف من تدخل الدولة في المشروعات، لضمان تنفيذ تحقيق نمو للربح وإعطاء المشروعات الحق في الحصول على جزء من الأرباح، وهي الأفكار التي لاقت استحساناً وتشجيعاً من قبل السلطات أيام حكم خروتشوف وكوسيجين. هكذا فإن المسافة الفاصلة ما بين طاولات الكبار هي أقرب مما نتصور، وتقترب أكثر حينما تكون أبواب السوق مفتوحة استئناساً برأي عرابها سميث الذي ركز على إبعاد شبح الدولة من فعاليات السوق لأنه رأى في

الدولة، تظاهراً دستورياً لمؤامرة الأغنياء أو المالكين ضد الفقراء أو المعدمين، ساخراً من الماركنتالية الإنجليزية التي سلمت دفة القيادة الاقتصادية لأمريكا بعد اندحار المحور وضعف بريطانيا وفرنسا اقتصادياً وعسكرياً بعد أن هيّأوا الطريق لمواصلة رحلة التملك والسيادة، فطوروا الأدوات الملاحية كالبوصلة والباروديات بعد أن غدت أحلام الامبراطورية شاغلاً كونياً في السنة الختامية للقرن التاسع عشر مع قيام الثورة الصناعية وحتى الحرب العالمية حينما تزعمت فرنسا وإنجلترا دوراً عسكرياً واقتصادياً لتحقيق أحلام هذه الامبراطورية مترامية الأطراف، ما أدى إلى زيادة الإنتاج وتنوع ظروف العمل واتساع الهوة التي أراد سميث ردمها في ثروات الأمم والناتجة عن حكمة أو غباء السياسات الحكومية. لقد حازت بريطانيا في تلك الفترة على نصيب الأسد من المستعمرات فكانت ما بين 1760م - 1830م مصدر الثورة الصناعية الأولى والثانية في منتصف القرن الثامن عشر، وكانت العقود السبعة أو الثمانية التي تتوسط القرن التاسع عشر عقود الإمبريالية البريطانية وهي الفترة التي تمثل فترة التحول إلى أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية[18]، وتفوقت فيها بريطانيا على فرنسا وقارب إنتاجها إنتاج روسيا[19]، ما ساعد على أن تكون بريطانيا هي أول من قرع نواقيس السوق التي أدت إلى الشعور بانكماش دور الدولة. إلا أن الدولة لم تكن غائبة فقد ظلت التقاليد الكينزية عالقة في ذاكرة الغرب الاقتصادي ترقب وترعى السباق عن كثب، ذلك السباق ما بين أيديولوجيا السوق «التملك» وأيديولوجيا الدولة «السيادة»، التي يدعي كلاهما أن بوسعه تحقيق مجتمع الرفاه، الفردوس الأرضي وعلامات الإنسان الحضاري. إنه ما بين هذه وتلك تقبع التصورات الأخروية للسوق والدولة، منذ مدينة القديس أوغسطين التي لا ملكية خاصة فيها ولا حكومة، (فالملكية والحكومة أتتا من سقطة الإنسان، من ثم هما ليستا علامات على رقيه بل على فساده)[20]، وفرض لويس الرابع عشر نظامه الضخم على الحياة الاقتصادية في فرنسا لذات الهدف،

و(تجاوزت مصادره المالية تجاوزاً كبيراً جداً واردات أملاكه العقارية)، وهيمن النظام الإقطاعي بعد ضعف السلطة المركزية في أوروبا وبعد انهيار الدولة الرومانية على يد القبائل الجرمانية، حتى ظهور الخيال المشاعي اليوتوبي الذي ألهب مخيلة العقل الغربي بسوقه الخاص تلك التي يختفي فيها المالك والشرطي معاً.

إن الدولة كانت هناك ولم تغب وكان الفكر الغربي معبراً دائماً عن مركزية السلطة، وكذلك السوق الذي لم تبتدعه الرأسمالية، ولم يرتبط برخاء الستينيات المتوهم أو كساد السبعينيات المبالغ فيه، وإن ما بدا انحساراً لدور الدولة في نهاية القرن السابع عشر الذي شهد تفكك الطوائف وانكماش الدور الاقتصادي للدولة، إنما هو تبدل لدورها الذي أصبح (إدارة المصالح العامة لطبقة البرجوازية)[21] وهنا يكمن نقد النص الماركسي. وكان الاستناد إلى السوق محض (تعبير عن التبرم من الحكومة عامة والسلطة خاصة، كما يرى كاريسون)[22]. إلا أن السوق كان دائماً ممثلاً للدولة التي كثيراً ما تدخلت لفرض هيمنتها بطريقة سافرة عن طريق دساتيرها أو مغلفة عن طريق مؤسساتها طويلة الأنف (والذراع) لتطوير أو تحوير ماكنزمات السوق. فما المنافسة والمنافسة الاحتكارية وغيرها من تلك المصطلحات التي يعج بها القاموس البرجوازي والتي تحكم عمل السوق المعاصر الذي كان يعتمد في السابق وبحكم ماهيته على مبدأ المنافس الاقتصادي، ما هي إلا آليات عمل السوق الإمبريالي التي خرج من أجلها النظام الرأسمالي من طور المنافسة الحرة إلى طور المزاحمة منذ القرن الماضي. لقد عمل من ثم على تصدير رأس المال، بدايات العولمة المالية (وتكوين المؤسسات الاحتكارية الرأسمالية التي تقاسمت العالم كما تقاسمت حصته)[23]. إنها أدلجة السوق إذن، مهما تخيل عرابو السوق أنهم (بمنأى عن مخالب الدولة والتخطيط المركزي مما يساعد على ترسيخ ظاهرة الإمبريالية)[24]، مهما اتخذت من كنيات وأينما أوصلها السجال، فإن السجال سجالهم والرهان (رهانهم) تبنته

أولاً الدولة ثم تلتها السوق ربيبة الدولة. إن مشروع ألفرد مارشال في إعادة تعمير أوروبا بعد الحرب والذي حجَّم حجْم السوق إلى مرحلة الاقتصاد المنغلق بتعبير شيمولر Schemoller سرعان ما نشط (بعد ظهور الوحدات الإنتاجية الكبرى والقرن التاسع عشر على وشك الانقضاء، وبدء المشروع الرأسمالي الدولي الذي عرف تطوره الكبير بعد الحرب العالمية الثانية)[25]، والذي شجعه اندحار المنظومة المشاعية الملقاة في نفس الطريق الذي يؤدي إلى روما العالم، ليكون أجلى تعبير عن سيطرة الاقتصاد على السياسة والسقوط المتوهم للكينزية، ومن ثم صحوة التقاليد الكلاسيكية المحافظة التي لمع فيها نجم ميلتون فريدمان وغيره من أقطاب مدرسة شيكاغو منتقلاً إلى قلب الأحداث، وهو يتجاوز مادية ماركس في فرضه لقوانين السوق الاقتصادية العامة تلك التي لا يمكن تفاديها متجاهلاً التاريخ وأحداثه سعياً وراء تاريخ واحد للعالم، هو تاريخ العولمة الاقتصادية، حتى وإن كان هذا التاريخ هو تاريخ الكوارث والأزمات الاقتصادية كيوم الاثنين الأسود 1987 م الذي أدى إلى تأييد سياسي وشعبي كبير لشتى أشكال التدخل الحكومي عام 1987 م - 1988 م مع فشل ريجان في معالجة القضايا الاقتصادية، (الأمر الذي أعاد إلى الذاكرة ذكرى انهيار سوق الأموال المالية بوول ستريت بنيويورك عام 1929 م، حينما ارتفعت معدلات البطالة وظهرت من ثم أهمية تدخل الدولة لمعالجة أمراض السوق واستقرار النظام النقدي والحيلولة دون ارتفاع الأسعار تلك التي ألجمت لسان الرئيس الأمريكي آنذاك روبرت هوفر، الذي وقف مكتوف الأيدي أمام المصارف المغلقة، ما أدى إلى اجتماع سري بعد ذلك بين روزفلت وجونماينرد كينز عام 1934 م)[26]. منذ ذلك الحين ظلت الكينزية هي السمة الغالبة على الذاكرة الاقتصادية الغربية خاصة بعد فشل النيوكلاسيكية في السيطرة الكاملة والتوزيع العادل للثروة مما أدى إلى (ازدياد البطالة والفقر وانقسام الدول الرأسمالية)[27] فلا قوانين تفسر كيف توزع الثروة رغم دعوتها إلى التجارة الحرة وحركة السلع

المسموح بها دوماً، تلك التي تدمر خصوصيات الشعوب الاقتصادية بواسطة علم جغرافيا جديد لما بعد الحرب العالمية الثانية بعد أن تم ترسيخ آليات بكتيريا السوق في مؤسسات تلك البلدان.



المركز والأطراف والفوضى التجارية

إن الجدل حول تبعية الاقتصاد للسياسة، أو تبعية السياسة للاقتصاد، أمر قد تجاوزه المشروع العالمي الأخير نحو علم جديد، يستمد أجنته من الاقتصاد المعولم أو المتسيس. أي الاقتصاد من حيث هو تأويل للسلطة واختبار قاسٍ لمقدرتها على تنفيذ جدلية مع واقع راهن، مكنها تاريخها الإمبريالي من أن تقف إزاءه بجدارة، بصرف النظر عن مشروعية أو لا مشروعية هذه الجدلية وبنفس القدر السلطة حينما تدّعي التروي واللاتمييز لدراسة خططها المالية وما يخدم أهدافها الأيديولوجية والأيديو ـ اقتصادية، الذي انتهى بها إلى عولمة رأس المال.

إذ يمتزج الاثنان في كيمياء واحدة هي أيديولوجيا السوق التي ستسمح ساحتها بداهةً بتولي الدولة لبعض المشاريع التي تمكنها من أن تشارك في سلطة القرار لا بالمعنى الفاشي البسيط من تحكم الدولة في أسواق رأس المال فإن هذا أمر وعدنا بتجاوزه سلفاً، (والذي ساد أسواق رأس المال في الغرب الرأسمالي من القرن الخامس عشر حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر، وما كانت تمثله الدولة من تحفيز للإنتاج والحصول على مواد بأسعار بخسة)[28]، وتنمية الطاقات مما أدى إلى ازدهار الاقتصاد في أعقاب

الحرب العالمية الثانية لنمو حركة التجارة الدولية (بإلغاء اتفاقية الذرة عام 1846 والتي نشرها في باقي البلاد معاهدة كوبتن ـ شفالييه Cobden-Chevallier عام 1860 م)[29]، فإن هذا أمر كان مرهوناً بالوحدات الاقتصادية في المراحل الأولى للرأسمالية، تلك الوحدات صغيرة الحجم التي كان يسيرها صاحب رأس المال وتضم قوى محدودة للإنتاج. وإنما كردة فعل لمستجدات لعبت دوراً كبيراً من أجل ظهورها العديد من العوامل الخاصة بتطور وسائل النقل الحديثة وميلاد المشروعات والشركات الكبيرة، وظهور الوحدات متعددة الجنسيات، وسيادة ظاهرة التمركز والاحتكار مما أدى إلى ظهور مجموعات تصر على دخول السوق من باب الاحتكار، كالسوق الأوروبية المشتركة واتفاقية شمال أمريكا للتجارة الحرة NAFTA وغيرها من الاتفاقيات التي خلقها رجالات الحكم في الدول الصناعية الغربية انتهاءً باتفاقية التجارة العالمية، الغات، وبديلتها، منظمة التجارة العالمية WTO، مما دفع إلى تجاوز السوق القطرية التي مهما كان اتساعها، لا تستطيع احتواء حركة السلع والخدمات والرساميل المتدفقة. لقد أدى هذا إلى اندماج أسواق النقد المالي الدولية في سوق واحد لتكتسب ذلك الطابع الكوني المتجاوز بحكم اتساعه ساحة السوق، إلى أيديولوجيا السوق، التي بدأت أوروبياً بمشروع آلفرد مارشال الذي هيأ لقيام السوق الأوروبية المشتركة، وانتهت آسيوياً بظهور النمور الآسيوية وفي مقدمتها اليابان لمناطحة أمريكا وأوروبا الغربية في نفس الساحة، ولكن دونما أيديولوجيا هذه المرة.

إلا أن هذا الطابع الكوني سوف لن يكون بمقدوره تفريغ السوق من محتواه الأيديولوجي فإن مقولة «دع السوق هو الذي يحكم» تلك التي رفضها التخطيط المركزي المشاعي، ليست اقتصادية وحسب بل تمثل أهدافاً سياسية إذ إنها تعني (حتمية الاندماج في مستوى مقولاتي يتلاءم ومتطلبات الاقتصاد، يسميها فوكوياما ديمقراطية السوق تلك التي بوسعها أن تزود البشر بالنجاح والازدهار)[30]، أي التلقيح الصناعي المتكلف والمكلِف بين

الرأسمالية والديمقراطية. إنها الوسائل التي توظفها السلطة لتحقيق ديمقراطية السوق، تلك التي يصفها لستر ثورو بأنها «تتطلب جهداً كبيراً للتوازن على نحو ما يفعل البهلوان الذي يمشي على الحبال العالية»[31]. إنها الالتقاء مع عارضين هم منتجون للسلعة والسوق معاً، إذ إن إنتاجهم موجه لعميل قد حُدد سلفاً أما إذا ما اختلفت توقعاتهم عن الحقيقة فإنهم سوف لن يتحملوا عواقب هذا، وعلى استعداد تام لتدمير كل شيء، كيف لا؟ وقد أتلفوا في المراحل الأولى لاقتصادهم محاصيل كان يمكن لازديادها أن يؤدي إلى هبوط ميزانهم الاقتصادي، وبدلاً من تصديرها إلى المعدمين أحرقوها واكتفوا بتصدير النفايات السامة.

إنه منطق السوق الذي قُسم به العالم إلى عالمين: المركز ـ الهامش، وهي الثنائية التي فُلسفت من خلالها حملات التجويع والحداثة التي صاحبت الأزمات والحروب وتلوث الطبيعة وتدميرها. لقد كان هذا هو ديدنها قبل أن تفتح السوق أبوابها المواربة على مصاريعها في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، حتى إحيائها على يد النظام الأمريكي على أنقاض الميركنتاليات مستعملاً قوة الدولة في فرض تنظيم سوقه التجاري والمالي، عقب اندحار الدول التي كانت ترعى المنظور الاقتصادي الميركنتالي وفي مقدمتها بريطانيا وفرنسا، والتي عادت للمفارقة إلى السوق المُتنافس عليه لتكون في إدارة الشركات العابرة للحدود، (وكعضوين بارزين في كل اتفاقية تخص إزالة الحواجز والعقبات أمام التجارة الدولية في السلع والخدمات وانتقال الرساميل)[32]، تحصل بمقتضاها على أكبر التدفقات المالية والتجارية التي أدت إلى فرض ضرائب على بلدان الفاقة. إنها الحواجز التي لا تعدو أن تكون تدمير خصائص الشعوب المتعلقة باقتصادها في سبيل أرخبيلات الثراء التي يمتلك فيها (58 مليارديراً ثروة تضاهي ما يمتلكه 2.5 مليار من سكان المعمورة)[33]، ليقتات العالم على فتات موائدهم (العولمة)، فردوس ما بعد الحرب ذلك الذي تصفه إحدى أدبيات صندوق النقد الدولي إنها تزود

الاقتصاديين وصناع السياسة باختيارات جديدة وتحديات جديدة، وبمستوى أوسع. كما أن الفوائد العامة للعولمة تشابه فوائد الخصخصة من اتساع الأسواق من خلال التجارة، وتوفير تقسيم أكبر للعمل وقدر من المدخرات أكثر فعالية، إذ إن العولمة (سوف ترفع من مستوى المعيشة وتعطي مدخولاً أكبر للمنتجات الأجنبية يمكّن المستهلكين من الاستمتاع بقدر أكبر من البضائع والخدمات بتكاليف مخفضة، كما تمكّن البلد من تحريك أكبر قدر من خزائنه المالية وتزيد من ثم درجات المنافسة التي تواجهها الشركات)[34]، حتى يبلغ السوق (حداً مطلقاً من السلطة ليتكامل اقتصاد العالم في اقتصاد عالمي واحد)[35]، ضمن منظومة (تتربع فيها الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا في مكان بارز من الاستثمارات المباشرة الأجنبية)[36] والتي ازدادت قوتها من عام 1997 م، بدرجة ضخمة وملحوظة إذا ما قورنت بمنتصف الثمانينيات العهد الذهبي لتحرير الأسواق العالمية، إلى (تدفق رؤوس الأموال للعديد من الدول النامية من أجل تمكينها من الاندماج في سوق العولمة)[37]، الذي استشرى خيره مع أواخر الثمانينيات خاصة عندما انهارت دكتاتورية الحزب الواحد وتنامي الحس القومي بروسيا، لتتمكن دكتاتورية الأحزاب المتعددة التي تدير آلة السوق المكونة من أكثر دول العالم ثراء و(المستحوذة على نصيب الأسد من الناتج الإجمالي للعالم)[38]، صاحبة الكوخ الألكتروني (التوفلري) ووريثة التجاريات العتيقة، التي رصفت طريق العولمة الاقتصادية (وجاءت التكنولوجيا من ثم لتدعم هذا المسار)[39]، نحو التكامل مع الاقتصاد العولمي المشروط كما يرى أديمولا أوجيتي Ademola، في (اتخاذه الاقتصاد الأمريكي كمثال مشروط بأن يجعل تجارته منسجمة مع التجارة العالمية كشرط لزيادة تكاملها في الاقتصاد العالمي ومن ثم تجني منافع مصاحبة للمعدلات العالمية من النمو)[40]. إن هذا يغذي كما أرى التفاوت الاقتصادي. لسنا هنا بصدد الدعوة العاطفية إلى محاربة العولمة أو إيقافها، ولكن رفض الوجه الأداتي والذرائعي لهذه الظاهرة، إذ إنها بذا

تكون إسقاطاً للخصوصيات الاقتصادية للشعوب الأمر الذي يرحب به الكثيرون، مثل أديمولا. إن هذه هي ذرائع تهميش دول العالم وإلغائها اقتصادياً وأيديولوجياً وترسيخاً لدعائم التبعية الاقتصادية التي سبقتها التبعية السياسية، والتي تمثل الجانب السلبي للعولمة التي تتبع فيها سياسة اقتصادية اصطفائية (ففي حين بلغت منطقة شرق آسيا نمواً سنوياً وصل إلى ثمانية في المائة في السنوات العشر الماضية، سجلت أفريقيا جنوب الصحراء المتباطئة النمو، نمواً سنوياً بمعدل أقل من اثنين في المائة)[41]، فالعولمة التي اتخذت من التحرر والخصخصة وسائل استراتيجية، تعمل في المركز والأطراف في ظروف مختلفة، ونتائج أكثر اختلافاً، وبجانب تفاوت هائل في الدخل. كل هذا قد أتى كإفراز طبيعي لعمل هذه الآليات التي شكلت مؤخراً لب العولمة المالية، بديمقراطية السوق المدعاة أو علم أخلاق اللامساواة، مما دعم عدم الاستقرار المالي وفتح من جديد شهية الأزمات والكساد على التمثل والحضور، تلك التي أدت في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات إلى الكساد والأزمات التي استمرت في الولايات المتحدة نفسها منذ الستينيات والسبعينيات، والتي حتماً ستتطوع بتصديرها إلى باقي أجزاء العالم. هذا (ناهيك عن أوبئة الممارسة الخاطئة للعولمة من تدمير للبيئة وانتشار للجريمة والمخدرات بسيادة المبدأ الأمريكي: الرابح يحصل على كل شيء (The Winner Takes All)[42]. (إن الولايات المتحدة التي احتفظت بطاقتها الاقتصادية بعد أن أنهكت الحروب العالمية اقتصاديات أوروبا، خاصة بريطانيا وفرنسا في محاولة استعادتهما مستعمراتهما القديمة)[43]، سيطر رأسمالها على التجارة وتنصّب نفسها الراعي الاقتصادي لبقية دول العالم، وأسست من أجل ذلك المنظومات وصاغت المعاهدات التي تعبر (حسب جورج كينان عن العنف الاقتصادي)[44]، كالنافتا **NAFTA** في الثمانينيات التي بموجبها تقدم مساعداتها للمكسيك (التي أصبحت منذ منتصف الثمانينيات قدوة الخضوع لسياسات العولمة، بينما لا تقدم شيئاً لدول

مجاورة أخرى كالبرازيل لأنها ليست عضواً في النافتا، إيماناً منها بأن رخاء العالم يعني رخاءها وبهذا سادت الكينزية العالمية (Global Keynesianism)[45]، أي التشدد في السياسات النقدية والمالية، حيث تتلاقى الدولة والسوق في أيديولوجيا واحدة وإن كان هذا نفسه قد (أدى إلى إضعاف الدولار في المكسيك مسبباً ركوداً اقتصادياً ملحوظاً بها)[46].

إن العولمة خاسريها كما لها فائزوها القادرون على التشكل مع أطروحاتها ومتغيراتها وأيضاً شروطها، وفي مقدمتها شروطها الأيديولوجية المحفزة للعولمة في مراحلها المتعددة.

هذا ما جعلني أعيد طرح السؤال المحوري هل السوق هي شرط الديمقراطية؟ ذات المواصفات الخاصة، كأنما الديمقراطية حينما ترتبط بنشاطات العولمة تأخذ صبغة خاصة، إذ إن الديمقراطية الحقيقية أصبحت أمراً يتعارض ومتطلبات السوق «علم أخلاق اللامساواة» وأصبح السوق من ثم أيديولوجيا متكاملة في ذاته، ولهذا فإن الديكتاتورية الآخذة بنظام السوق من أجل تحديث المجتمع تحقق نتائج اقتصادية أفضل مما تحققه الأنظمة الديمقراطية كما جاء على لسان عراب نهاية التاريخ فرنسيس فوكوياما. فليس بوسع الديمقراطية الحقيقية توفير التجارة الدولية للدول المتخلفة بل توسيع فجوة التخلف التكنولوجي. هذا هو منطق العولمة المعاصرة، إذ ليس بوسعها أن تلعب دوراً هاماً فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية الدولية وتكوين رؤوس الأموال الغربية في الدول المختلفة كدول آسيا.

إنها هي الكينزية العالمية التي وحدها بمقدورها إدارة العالم بصفته سوقاً عالميةً تسيرها قوانين اقتصادية محتومة ويكون دور الدولة تجييراً لهذه القوانين، التي تخدم مصلحتها بداهة وتستر بها عيوب المنظومة الرأسمالية تلك التي يذكر فوكوياما نفسه إنها «أي الرأسمالية قد اكتسبت عبر السنين دلالات عديدة مستهجنة فقد أضحى من المألوف الآن استبدالها بتغيير اقتصاديات السوق الحرة»[47].

ومن ثم نعيد السؤال، أليست هي السوق الحرة التي تسللت من خلالها أوبئة الرأسمالية هي التي زادت الفقراء فقراً؟ خاصة أن طبيعة السوق هي تلك الرغبة العارمة في العودة بالاقتصاد إلى الطبيعة ولكن من خلال الشركات متعددة الجنسيات التي أثرت (في ظل الاستعمار وخصوصاً خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو القرن الذي شهد مولد السوق)[48].

إن فوكوياما بمثل هذه الأطروحات يريد أن يجعل من أيديولوجيا السوق الوريث الشرعي لحركة التفريغ الأيديولوجي وبديلاً عن المنظومة السياسية أو بالأحرى غطاء يغشي الأبصار عن محنها وجرائمها وعيوبها جاعلاً من ذلك التدفق غير الإرادي السلعي بديلاً يُنسي العالم الغربي، قبل الهامشي، سنوات المجاعة والحروب محولاً نفسه إلى معاهدات مفيدة جداً للبعض أي (الأثرياء ومعهم المستثمرون الأجانب بالدرجة الأساسية)[49]. أما الشعوب الأخرى فعليها وحسب الامتثال لنشاطات العولمة التي تزيل كافة العوائق والحواجز التي سوف تعترض دولاب سيرها، وفي مقدمتها الخصائص الاقتصادية للشعوب.



السوق الشرقي والمركزية البضائعية

> امتلأت أدبيات تاريخ علم الاقتصاد بخرافة تفوق العقل الاقتصادي الغربي، وأسطورة الغرب المتفوق، وجاء السوق ورسخ هذه المقولة، وقد أولت كافة النجاحات الاقتصادية الأخرى تبعاً لهذا المفهوم الذي لا يمثل في نظرنا سوى أصول نظرية التبعية الاقتصادية، التي وظُفت أخيراً من قبل العولمة الاقتصادية للانضواء تحت لواء اقتصادي واحد يميز معالم العالم القرية، كأنما الطرف الآخر لم يكن يملك إمكانيات تنفيذ هذه الحداثة الاقتصادية.

ومن ثم يطرح السؤال نفسه، هل كان النجاح الذي حققته اليابان وهي تلهث للحاق بالغرب اقتصادياً وتكنولوجياً لتصبح دولة مركزية رأسمالية في قلب الشرق؟ للإجابة على هذا السؤال، ترى وجهة النظر الغربية أنه (منذ عهد حكومة الميجي)[50]، أو (الرأسمالية المتقدمة تكنولوجيا المتعايشة مع ديكتاتوريات سياسية حسب فوكوياما)[51]. في ستينيات القرن التاسع عشر قد حل رأس المال الغربي والدولة القومية محل الإقطاع، وشحذ هذا ميثالوجيا العميد البحري ماثيو كالبريث بيري Perry 1794 م ـ 1858 م التي أنهت سفنه عام 1853 م قروناً من العزلة اليابانية، وميثالوجيا ديشيما التي لا تقل عن السابقة غرابة (التي اضطر فيها الحاكم العسكري في اليابان في عام 1640م

إلى شن حملة إعدامات بالجملة ضد وفد برتغالي كبير كان يسعى إلى إعادة العلاقات بين البرتغال واليابان وحصر التجارة مع الهولنديين في إطار جزيرة ديشيما الصغيرة)[52]، إلى محاولة الولايات المتحدة رصد حركة اقتصاديات اليابان لإدخالها في كوة المنظومة الاقتصادية الأمريكية. حيث كان اليابان يطبق مقولات اقتصادية غربية أثارت بدورها حفيظة الصين التي تبدى لها تخلفها عن الدول الآسيوية الأخرى لتعلن ليبراليتها الاقتصادية.

إلا أن اليابان قد عبر تاريخياً عن رغبته في المحافظة على خصوصيته الاقتصادية تلك التي (حظرت بناء سفن تزيد حمولتها عن خمسة وسبعين طناً، ووضعت أية سفينة يابانية وأي مواطن ياباني يغادر البلاد تحت طائلة عقوبة الموت)[53].

وهي الخصوصية التي دعت الدولة هناك إلى رسم تلك السياسة الصارمة حيال استيراد التكنولوجيا الغربية الجديدة، وجاء الميجي ليأخذ في الاعتبار أنه السوق وليست الدولة، هي صاحبة القرار الاقتصادي للحفاظ على نفس هذه الخصيصة لاستشراف مستقبله الاقتصادي فلم تكن اليابان لتغير عاداتها وثقافتها التقليدية لإرضاء أمريكا، (فالطريقة اليابانية في إدارة الأعمال تتلاءم ومجتمع مساواتي مغلق. أما الطريقة الأمريكية فتفتقد إلى درجة كبيرة من اللامساواة. لليابانيين كل الحق في رفضها كما لديهم الحق في الدفاع عن طريقتهم)[54]، بدلاً من أن يحذو حذو المكسيك العضو الفاعل أمريكياً في منظمة النافتا فتصبح ضحية تنحر في مجزرة المنافسة الدولية، ولهذا طورت اليابان ومعها بعض النمور الآسيوية سياسة خاصة لتوجيه التنمية[55] الأمر الذي يبعد كثيراً عن مقولة التبعية الاقتصادية التي تمثلها وجهة النظر الغربية، وحققت بذلك نجاحاً تكنولوجياً تجاوز نجاح إنجلترا، لتقود زمام ثورة اقتصادية واضحة الحضور، والذي انتقل لاحقاً إلى الدول المجاورة لها ككوريا الجنوبية، وغزت من ثم الأسواق مما جعل الأمريكيين يصفون غزو اليابان للسوق بأنها (بيرل هربر Pearl Harper اقتصادية).

إلا أن القلم الغربي سرعان ما يصادر هذا ويعزوه كعادته إلى الانفتاح على الليبرالية الغربية (والتي تعد نموذجاً على الدول النامية احتذاؤه)[56] من أجل إزالة الفجوة ما بينها وبين القوى الرأسمالية، وهذا هو لب الكينزية العالمية الهادفة إلى إلباس الدولة ثوباً اقتصادياً فضفاضاً تباشر به سلطتها السياسية على البلدان التابعة لنظام اقتصادها العالمي، (ولا بأس من استعمال القوة العسكرية إذا ما لزم الأمر لحماية نظمها الداخلية)[57]، أي نظم تلك البلدان.

وهكذا يقدم لنا الغرب طريدين لا وطن لهما: الدولة، والاقتصاد، (وبهذا يرجعون التقدم السريع الذي تم في اليابان عقب الحرب أنه تم على أرض سهلة قد مهد لها الأمريكيون)[58]، وذلك عن طريق تصدير أيديولوجيا الدولة (التي يمثلها في اليابان الحزب الديمقراطي الليبرالي)[59] الذي يُرجع إليه ذلك التقدم الذي شهدته المؤسسات الوطنية التي يعود إليها الفضل حقيقةً في ازدهار البلاد، ويضعون في المرتبة الثانية أي بعد وزارة التجارة اليابانية (الكيداترين) ذي النفوذ السياسي الكبير والذي يكون اتحاداً للأعمال التجارية، ذا اللون الاشتراكي الخافت كما أنه يمثل الخصيصة الوطنية والنظيفة من تلك الفضائح المالية التي نتج عنها سلسلة الاستقالات التي تقدم بها مديرو المصارف هناك والتي بسببها تراجع الحزب الديمقراطي الليبرالي، رجل أمريكا في اليابان، إذ إن علاقته بهذه الفضائح أمر لم يعد يخفى على أحد.

إن اليابان التي تملك أفضل صناعة صلب على الكرة الأرضية، رغم نقص مواردها المعدنية، والتي أوصلتها كما يورد بايبك إلى أن (تمثل واحدة من الاقتصاديات المتقدمة التي قلصت من الزعامة الأمريكية الاقتصادية)[60]، بالرغم من أن ازدهارها الاقتصادي لم يمر بمقولة «دعه يعمل دعه يمر» السائدة في بلدان التنمية والتعاون الاقتصادي OCED، كالأرجنتين التي (رغم امتلاكها للموارد الطبيعية لا ترقى إلى الثراء الاقتصادي الذي حققته

اليابان)[61]. إنه الانخراط الذكي في سوق قدر أن تكون مقاليد مفاتيحه في سطور كتاب واسع يرصد حركة التاريخ الذي أراد أرباب السوق أن يتوقف عن حركته لتقتطف أحد أسطره حول قصة السوق الشرقي ذلك الذي لا تقف وراءه الديمقراطية النفاثة، ولا الحزب الديمقراطي الليبرالي، بل تخطيط دولة، لا بالمعنى الكينزي، ذلك الذي تمثله وصية جورج كينان «بأن تستورد أمريكا النفط من اليابان حفاظاً على سطوتها هناك»[62]، بل بالمعنى التراثي، الذي يصنع منظومة كاملة لشعب أراد أن يدخل منافسة عالمية هي منافسة السوق الذي لا يشكل التعامل معه أية تبعية اقتصادية بل قد يؤدي إلى العكس. (أو لم تؤد الرساميل التي ضخها اليابان إلى تعزيز الثورة التنافسية الأمريكية) كما يرى بايبك[63]، في معرض التفاعل الاقتصادي الدولي الذي تسعى إليه اليابان وباقي النمور الآسيوية، حتى لا تكون سلّماً لبناء الرأسمالية الأوروبية واليابانية، (تلك المؤامرة المشار إليها في اجتماع وزير التجارة هربرت هوفر والخارجية تشارلز إيفانز إبان حكومة هاردنغ بعد الحرب العالمية الأولى وغيرها من المخططين المؤثرين، من أن الانتعاش الأوروبي أمر ضروري لتوسيع الصادرات الأمريكية، والذي يمكن أن يمتد ليشمل اليابان ضمن المنظومة الرأسمالية الأوروبية)[64].

ولهذا كما يذكر بيتر مارتين وشومان (لا يستعان به إلا بتحفظ وبعد تمحيص دقيق)[65]، لتعود إلى السوق ملامحه العالمية، التي لسنا نحن بصدد رفضها، فإن هذا تاريخ الاقتصاد البشري الذي يسير دولابه بمقتضيات إنسانية، ولكن ما نرفضه هو توظيف السوق الاقتصادي الكوني لخدمة تلك الكيمياء الغربية حينما يكون الاقتصاد ومؤسساته تحقيقاً لمآرب أيديولوجيات لم تظهر من فراغ، بل من مقولة غاية في البساطة والوضوح ألا وهي سيادة الرجل الغربي عنصراً ودولة وسوقاً.

الفصل الثاني

الملكية وحركة التاريخ

ـ الربح وانقضاء المساواة.

ـ الاجتياح السلعي ووصمة العالمثالثية.

ـ السقوط على الغرب الاقتصادي.

ـ الحيازة ما بين السلطة والتاريخ.

ـ السوق والغطاء الأيديولوجي.



الربح وانقضاء المساواة

لقد اشتركت ذرائعية المنظومة الاقتصادية الغربية، صاحبة التاريخ العريق في الكساد والأزمات مع الهوبزية والمالتوسية في الأسس الفلسفية لهذه المنظومة التي تشكل العقل الاقتصادي هناك. لهذا كان ناموسه (تبرير السيطرة على باقي الشعوب فيما أطلق عليه منذ عام 1945 م بالعالم الثالث، آسيا، أفريقيا، أمريكا اللاتينية، الذي بدأ يشكل عالماً منفصلاً تدفق رأس المال الأوروبي عليه قبل خمسين عاماً)[66].

إن هذا يدفع إلى التشاؤم، فنزاع الشمال/ الجنوب والذي لم ينته بانهيار النظام الاستعماري في أعقاب الحرب العالمية الثانية، سوف لن ينحسر عند هذه النقطة، إذ يصعب على هذه المنظومة إيجاد خلفية لخط سيرها، غير الصراع، سواءً في قالبها المشاعي، الجزء الأضعف من هذه المنظومة في صراعه الطبقي الذي فسر على أساسه كل شيء، أو في قالبها الحيازي الذي دفعته نظرياته الاقتصادية الكلاسيكية إلى ملاحقة الشيوعية وهي مأخوذة بحلم جبروت روما الاقتصادية خاصة خلال أزمات العشرينيات والثلاثينيات، إذ كانت مهددة بأن يحل محلها هذا المنظور المشاعي الرابح آنذاك.

لذا كانت مشاريع الغرب الاقتصادية التي تجاوزت بها حدود قارتها والتي انتهت بعولمة الاقتصاد هي تدويل لأزماتها من ناحية، ومن ناحية أُخرى استمرار لتلك الملاحقة التي لم تنته، إنها بكلمات أيب فورتاس «جزء من التزامنا نحو أمن العالم»[67]، وما سيادة مبدأ الحرية الاقتصادية، الذي كان في حالة (كومون) فرنسا عام 1791 م وإنجلترا 1812 م، والذي كشف عن تاريخيته، التي أظهرت للوجود طبقة العمال البائسة التي رافقت الثورة الصناعية هناك، إلا مبرراً للتوسع الذي أصبح مرادفاً للتجارة الحرة.

إن التجارة الحرة، «سيبرناطيقياً» العولمة الاقتصادية، التي حولت الأفارقة والآسيويين إلى حلفاء سياسيين لصد تيار الاقتصاد المنافس سابقاً، اتخذت من التفاوت الاقتصادي بين البلدان أحد ركائزها لسيادة استعمارياتها المعاصرة كتلك (الاقتصاديات المعتمدة على المنتجات الأولية، كالقطن في السودان وهو في تنافس مع الهند، والمطاط في ليبيريا مع ماليزيا، والنفط في ليبيا مع إندونيسيا، والشاي في كينيا مع سيريلانكا)[68]. تفسر اهتمامها بهذه البلاد (والتي احتفظت بها على خارطتها الاقتصادية حتى بعد إنتاج البدائل الصناعية)[69]، ومحاولتها أَن تكون (دول) هذه البلاد وأنظمتها نموذجاً استنساخياً (يقوم على سبيل المحاكاة)[70]، بتشجيع طبقة المتعلمين، أو ممتلكي المعرفة «الكوجنتاريا» فيها، أو البارونات المأخوذين بالعولمة تارة، وتارة أخرى بتسليط أدوات قمعها الاقتصادية، وعندما يستعصي عليها هذا أحياناً تتخذ من الطوق الاقتصادي، الذي تدعمه أحياناً بالعسكر، لمحاولة إرضاخ هذه الدول للانصياع، إنها السيطرة بالمعنى الغرامشي، أي مزيج من القسر والرضا، فإن (هذا جوهر الكينزية التي انتشرت برضى أو على مضض، وراء الكثير من المتشددين على حد اعتقاد جوزيف شومبيتر)[71]، الذي تدثرت به المنظومة الرأسمالية بعد سقوط (الماركسية) المناوئة لتغيير طوبغرافية دول الهامش حسب مقتضيات تراكم رأس المال الذي تتبلور مهمته في دفع مؤسساتها ذات النمط الرأسمالي للدخول في

السوق على أساس النمو اللامتكافىء إلى الحد الذي يبرر الاستنتاج القائل (بأن تقدم الرأسمالية وبعض البلدان لم يكن ممكناً إلا على حساب دمار الأخرى)[72]، وحيث تسمح الدولة لنفسها تجاوز الرؤية الدوغمائية الكلاسيكية (الأرثوذكسية) للسوق رافعة شعار حكومة الحد الأدنى القديم مؤقتاً، فلكي ننتج اقتصاديات السوق نحتاج أن نعرف من يملك الشيء.

فالسوق هو مجالها الحيوي لهذا لا تجد بأساً من أن تجعله يمثلها خاصة وأنه جدير بأن تكون حلبته خير من يمثل الهوبزية والداروينية الاقتصادية، حيث البقاء للأصلح، والأكثر تقدماً، (وهو ما دفع بها إلى أن ترسل رساميلها لعدة دول من أجل تهيئة هذه الحلبة للدول المتقدمة)[73]، وبنفس القدر ترسل أزماتها للدول المجاورة لها كالمكسيك (التي عانت من أزمات عام 1995 الأمر الذي فقد من أجله نصف مليون عامل مكسيكي وظائفهم)[74] بسبب مخططات النافتا التي اخترعتها الولايات المتحدة لمحاربة السوق الأوروبية المشتركة، للوصول إلى أقصى أرباح عن طريق فلسفة الاحتكار، موسعة بها رقعة التناقض التي لم تضق يوماً، ما بين أيديولوجيتها الليبرالية الديمقراطية، ورأسمالية الدولة التي تهيمن بها ـ للمفارقة ـ على مؤسسات الملكية الخاصة. وبذا يتضح تماماً وجه التناقض بين النظريات التقليدية والواقع الراهن أمام رواد السوق صغاراً وكباراً، (الذي يعده موسكفتشييف أحد أشكال مظاهر أزمة الأيديولوجيا البورجوازية)[75]. إلا أنها الأيديولوجيا المفضلة التي تؤثر في مجرى السوق وقواه الطبيعية منذ ظاهرة الفوردية التي تشكل من علاقات الإنتاج الرأسمالي الكبير والاستهلاك الواسع كخاصية لدولة الرفاه، إلى العقدين الأولين من القرن العشرين كصورة لتدخل الدولة في مسيرتها نحو الاحتكار، لكي يكون بمقدورها فرض سياساتها في التدخل والسيطرة على الأجور وتنظيم الأسعار على المستوى الداخلي، وفرض التعريفات الجمركية على السلع الأجنبية، وحركة رأس المال والتكنولوجيا على النطاق الخارجي، دونما منافس أيّاً ما كانت أيديولوجيته،

فهي قوى التدخل السريعة الفعالة للدولة في السوق حتى يكون بوسعه كما يذكر فوكوياما «تحقيق مستويات عالية جداً من النمو»[76] مخفضاً المنافسة الحرة بمعناها التقليدي إلى حدها الأدنى.

هكذا تنامى قطاع الدولة الاقتصادي في العديد من البلدان الرأسمالية، كأمريكا حيث بلغ قطاع الدولة من الدخل القومي أرقاماً مخيفة، وجرها جراً إلى اقتصاديات اعتباطية تدخلها حسب مستشار تاتشر، فردريك هايك، في الطريق المؤدي إلى العبودية. ولهذا تقترب من ملامح تنين هوبز المنافية طبيعته للحرية. هذا بالرغم من أن المقولة الطبيعية للسوق تدعو إلى التطهر من الدولة لا العكس، كما تشير الكينزية، وهو ما (أدى بالسوق الرأسمالي إلى الفعالية أكثر من التخطيط المركزي سواء في مجال تطوير التكنولوجيا واستخدامها لمسايرة الظروف سريعة التغير الخاصة بالتقسيم الدولي للعمل في ظل أحوال الاقتصاد الصناعي الناجح)[77] أو في توريط العالم في معادلات هو بريء منها.

الاجتياح السلعي ووصمة العالمثالثية

> لقد أضحى فك الارتباط بين الشمال والجنوب هو عقيدة التبعية الاقتصادية ومنطقها الذي يجسد الاستعماريات العتيقة، فالجنوب من ناحية لا تمكنه موارده أو إمكانياته من اتباع نصيحة ريكاردو التي تقول «إنه على كل بلد أن يعرف كيف يلعب لكي يكسب» فساحة اللعبة محدودة، هي السوق التي تكفي بالكاد للعب الكبار، فهو يشهد صراعاً طبقياً (اقتصادياً) لا يطيقه الموصومون بالعالمثالثية.

ومن ناحية أخرى لا تمكنه اقتصادياته هذه لإجراء خطوات ماكرواقتصادية فلم يتبق لها سوى الإذعان والرضوخ (للتبادل اللامتكافيء)، خاصة «وأن مواده الأولية وهي بطاقته الوحيدة للولوج إلى ساحة السوق الموعود والتي لم تتجاوز عام 1995 م سوى نسبة ضئيلة من التجارة العالمية هي 22 في المائة»[78]. قد بدأت تفقد تدريجياً سحرها وأهميتها الاستراتيجية لتحل محلها المواد البديلة، إن القطبية الاقتصادية هي التي تحرس هذا السوق «أمريكا ـ السوق الأوروبية المشتركة» أي نادي القوى العظمى الذي يعني إلغاء العالم الثالث اقتصادياً رغم وجود اليابان النمر الشرس الذي ما فتئت إجراءات استلابه تجري على قدم وساق.

لهذا فليس من الواضح تماماً معالم ذلك البناء الوطني الشعبي الذي

تتداخل فيه كما يرى سمير أمين (صراع ميول ثلاثة: الاشتراكية والرأسمالية والدولتية)[79]، والذي إن صدق على النطاق السياسي الأيديولوجي، إلا أن دوره كآلية اقتصادية عديم المفعول، وبالكاد يكون قادراً على استنساخ صور بيروقراطية مستغرقة في قوانينها التنظيمية خاصة في أفريقيا، تقرباً من الصفوية الاقتصادية الغربية.

كما أن الدولتية لم تعد مقابلاً كفئاً للعالمية، ذلك أن مقدرة قادة الهامش على إنزال شعار اللامساواة، الموصوم بالانفتاح الاقتصادي من مكانه، يعجّل من أمر استيعابهم بوصفهم نخباً وطلائع سياسية واقتصادية وطنية. ومن ثم يكوّنون انشقاقاً في المؤسسات الوطنية وقدرتها على السيطرة على الاقتصاد، لتنزوي في سوقها الداخلي بعد أن حرمتها العولمة الكاسحة، من محيطها الدولي الذي ينسجم مع سياستها، التي بدأت بسحب البساط من تحت أقدام حركات التحرر الوطني المناهضة لنظام القرن التاسع عشر وبداية العشرين الامبرياليين، ليتحول كفاحها إلى محض مسودات غير مؤهلة على سلوك طريق التطور والتقدم الرأسمالي. ومن ثم تأتي التبعية كصكوك غفران، على ماضيها التحرري والتي تصدرها مؤسسات العولمة العابرة للقارات والمتعدية للقوميات كصندوق النقد الدولي الذي يرسم سياسات السوق الأمريكي، والمصرف الدولي ومنظمة التجارة العالمية، لتوحيد أقطاب السوق العالمي، وكلها لم تكن سوى تطوير لمشروع آلفرد مارشال للعالم الثالث، الذي أمطرته العولمة وفردوسها الواعد بوابل من الديون والفوائد والمزايدات خاصة في فترة الثمانينيات.

وسجلت كل هذا في السوق العالمي المفتوح، إذ إن الأخير هو الذي وصمه بالهامشية، بعد دخول الرساميل التجارية لتدشن دولة الرفاه الشعار الذي ترفعه أمريكا، التي تخلو صفحاتها من الماضي الإقطاعي، لتكسب به ثقة المواطن في نظامه الاجتماعي، بعد أن غرر به النجاح الذي شهده مطلع الثورة الصناعية، وارتفاع مستوى المعيشة أكثر مما كانت عليه المجتمعات

الزراعية، فالصناعة هي سبيل الرفاهية التي يوفرها السوق لمقدرته على تحقيق الاستثمار الأفضل للموارد بمقتضى المبدأ الليبرالي الذي يميل إلى الإطاحة بالعوائق نحو اللامساواة.

وتترسخ تلك التراتبية الهرمية الاقتصادية في خارطة العالم بعد أن ذهب ريح أعدائها في السوق الاشتراكية والشيوعية والقومية، لكن لتُواجه بأعداء جدد وُلدوا من داخل السوق، وهم البطالة وارتفاع الأسعار والركود وغيرها من إفرازات اللامساواة، تلك اللامساواة التي ينكرها فوكوياما حين يؤكد بقوله «لقد عودنا قرن من الفكر الماركسي على أن المجتمعات الرأسمالية لا تعرف المساواة»[80]، ملمحاً إلى ديمقراطية السوق التي هي شرط من شروط التنمية والتي تستدعي هنا اللامساواة والاستلاب البضائعي حسب المفهوم الماركسي، التي تتصورها ديكتاتورية آخذة بنظام السوق التجاري التي يرى فوكوياما «إنها تحقق نتائج اقتصادية أفضل من الأنظمة الديمقراطية»[81].

ولكن من هو الوصي على هذه المساواة وتلك الديمقراطية، أليست هي الدولة؟ وناخبوها الذين يتخلون بسهولة عن السوق حين تتعرض مصالحهم الشخصية للخطر.

إن فوكوياما هنا يورد آراء جوزيف شومبتر، مستشهداً به على فساد الأنظمة الديمقراطية صاحبة المساواة الحقيقية، مع أن شومبتر لم يتحدث عن مجتمعات رأسمالية بعينها، وعرف الرأسمالية بأنها رأسمالية العائلة Family Capitalism، والتي اعتبرها جزءاً من المجهود الذي تبذله طبقة جديدة للحصول على مركز أو سلطة، أي ليس هناك ثقة في أن يكون اختيار الجمهور في الدولة الديمقراطية اختياراً اقتصادياً منطقياً، والتي تنفذها ديمقراطية السوق التي (تعطي درجة كافية من الحرية لتشجيع الابتكار)[82].

إن دولة الرفاه تلك قد تملصت من مبادىء (سميث) في الفرد الحر كأول صياغة للمبادىء الاقتصادية، ذلك أن ثقة الفرد في المجتمع الليبرالي الرأسمالي تتنافى نظرياً ومقولاتياً، وقوانين السوق الحرة الداعية إلى التقدم المادي للمجتمع.

إذ إن الفرد يجابه ظروفاً مختلفة تماماً مع ما تبشّر به دولة الرفاه هذه، ذلك أن الطرق تبدو مغلقة أمام مزاولة نشاطه الاقتصادي بذلك الجدار البيروقراطي (الذي تشيّده الدولة أو الشركات الكبرى)[83]. مع أن الدولة الرأسمالية الديمقراطية كما يذهب فوكوياما «تأخذ بالاتجاه بالأفراد نحو الطموح للاشتغال بالتجارة والصناعة لا بالسياسة»[84]، إذ لا تزال حرية الأفراد التي هي كما يقول كارسون «حجر الزاوية في عقيدة معظم الاقتصاديين»[85]، ما زالت تُواجه بعوائق خلقتها الدولة نفسها عن طريق مؤسساتها وبيروقرطياتها.

السقوط على الغرب الاقتصادي

زينت العولمة الاقتصادية بانخفاض أسعار وسائل النقل، وتكامل سوق المنتوجات والرساميل، وتقدم تكنولوجيات الاتصال والمعلوماتية، وكلها لا تعبّر إلا عن ثقافة التوسع، التي تبث مهرجاناتها اعلام أمريكا التي تسيطر على (بيوت السمسرة - والمصارف) المؤثرة على السوق بحكم تركيبتها وبنيتها.

فالعولمة ليست ثورة أو انقلاباً في المنظومة البشرية أو حدثاً فريداً مفاجئاً، لكنها حدث تراكمي لنشاطات البشر عبر تاريخهم الطويل، استخدمته ودشنته المنظومة الغربية (بشقّيها)، وانفردت به المنظومة الرأسمالية بعد أن قُدِّر لها التفوق على المنظومة المقابلة.

ومن هنا تنادي بحتمية العولمة، أي المرحلة الآنية، وهي العولمة التجارية والمالية ربيبة الليبرالية الديمقراطية بشارة الخلاص من لطخة دم الخطيئة الاقتصادية الأولى التي جاءت لتوحد البشرية في سوق واحد كما تقول أدبيات صندوق النقد الدولي (أما العولمة الاقتصادية المعاصرة فإن جزءاً كبيراً من العالم، وعدة دول مستقلة تساهم فيها، يعضد هذا تقدّم المواصلات والاتصالات وتناقص التكاليف الأمر الذي شجّع الأسواق الطرفية من الارتفاع إلى المستوى العولمي، وأيضاً خلق استقرار ماكرو اقتصادي يسمح بقرارات الاستثمار والادخار التي بدورها ترفع ثقة المواطن في

الدولة)[86]، ولهذا تؤلّه لنا مؤسسات السقوط على الغرب ثقافة الاستهلاك التي يجب على الاقتصاديات الهشة وراثتها ومعها ترث أزماتها، وفي مقدمتها الحروب فإن (السلام كما تدعو الكينزية يؤدي إلى الركود الاقتصادي)[87].

وهي المقولة التي يرى فوكوياما، طبقاً لمبدأ المساواة المفترى عليه، أنه على اليابان وألمانيا تفاديهما «فقد أوضحت التجارب اللاحقة لهذين البلدين أن الأفق الاقتصادي يمكن توفيره على نحو أسهل بالتجارة الحرة الليبرالية لا بالحرب، وأن طريق الغزو العسكري مدمر تماماً للقيم الاقتصادية مستشهداً مرة أخرى بجوزيف شومبتر بأن المجتمعات الديمقراطية تقف ضد الحرب وضد الإمبريالية بصورة ملحوظة، وأنها توفر منافذ أخرى للطاقات التي كانت في الماضي تؤجج نار الحرب»[88]، بينما نجد أن ما خسرته أمريكا نتيجة حربها في جنوب شرق آسيا في نهاية عام 1965 م على سبيل المثال يفوق ما خسرته كلتا الدولتين اللتين ينصحهما فوكوياما، وما الناتو إلا توظيف عسكري لحماية مكتسبات أمريكا الاقتصادية فقد غذى الازدهار الاقتصادي بعد الحرب العالمية الثانية أوهام الغرب في السيادة خاصة أمريكا الغنية والمنتصرة عسكرياً بفضل ثرائها الذي دفعها لإلقاء قنبلتين على هيروشيما ونجازاكي لتدمير الشعب الياباني، قبل تدمير القيم الاقتصادية، التي يعض عليها فوكوياما بالنواجذ.

إن الحروب التي خاضتها اليابان وألمانيا خلال النصف الأول من القرن العشرين لنيل الاعتراف، قد قادتهما إلى إظهار قوتهما إبان الحرب وأن تكونا كما يذكر تشومسكي «الزعيمين الطبيعيين للعالم الصناعي مكونتين أعظم ورشتين في أوروبا»[89].

ولهذا ساد في الغرب الاعتقاد بأن العلاقات الليبرالية قد اكتشفت الحل النهائي للأزمات التي على بلدان الهامش اتباعها وإلا ضربت عليها سياجاً من العزلة (كبورما التي يسوقها فوكوياما)[90] مثالاً لأنها قررت رفض هذه التنمية الاقتصادية في عالم ما قبل التصنيع، وهو أمر بالغ صعوبة التشبث به في منطقة امتلأت بمجتمعات مزدهرة كسنغافورة وتايلاند.

وهذه نفسها الحجة التي يتلقفها المصرف الدولي والتي مؤداها أن البلدان الفقيرة هي الأقل تقدماً، ومن ثم تمنح قروضاً تصاحبها عادة شروط حول الأسعار وتقليل دور الدولة الوطنية التي تعلن هكذا تبعيتها عن طريق رأس المال العابر للقارات. لتجد نفسها من ثم مُواجهة إما بتلك المعادلات الغامضة للعولمة اللامتكافئة. التي تتجاوز حدود تخصصها في تصدير الخامات التي لا تؤهلها لأن تكون قوة فعالة في اقتصاديات السوق، وهدفها حد أدنى من التكاليف وفائض ربح أعظم من الأرباح، حيث يسود مبدأ اللامساواة في الملكية والتوزيع، أو مواجهة الخيار الثاني وهو الأزمة الاقتصادية والأيديولوجية، والأخيرة تشكل التزام الدول التابعة حيال ملاحقة دولها بالماكرواقتصاديات العوالمية الضخمة الواعدة بالإصلاح المادي والاقتصادي، وحينما تفشل في تحقيق وعودها تجابه بإشكالات داخلية، كتلك التي مرت بها دول المعسكر الشرقي (الكوميكون)، بتحولها إلى (كتل معزولة مهمشة تعيش أزمتها الاقتصادية والأيديولوجية بسقوط الثورة البروليتارية آخر إنجاز الاقتصاد السياسي)[91]، وكدول العالم الثالث (بعد انتصار حركات التحرر الوطني بها)[92]، ليواجها معاً الخيار الحيازي وسوقه الذي رصفت طريقه المنظومة الغربية الاقتصادية كلها، بشقيها المشاعي والحيازي، إلا أن المشاعي فضّل أن يحول السوق إلى يوتوبيا سياسية لم يسعفها التنظير من التماهي مع الواقع فتمسّك بها الرأسماليون (بشر القرن التاسع عشر كما يطلق عليهم جوزيف شومبتر، الذين لم تتغير أيديولوجيتهم كثيراً رغم مستجدات السوق عن كتابات آدم سميث)[93]، ولكن ألبسوها لفائف كينزية لتبرير فائض الإنتاج من السلع وفروقات أسعار الفائدة حتى يتمكنوا من مواجهة أزمات السوق، وحتى يتحقق من ثم استقرار دولها.

لقد كان هذا هو ديدن السياسة الأمريكية وإن اختلفت حول صناديق الاقتراع فإن الاتجاهين الديمقراطي والجمهوري هما أسيران للأفكار التي تقودهما إلى النظر إلى العالم بريبة وتوجس، وهي الأفكار المأخوذة من

الاقتصاديين التقليديين، خاصة كينز، ونظرتها إلى السلطة، ولكنهما مضطران للامتثال بأوامر السوق، فقد (أفرغت اقتصاديات التضخم ما في جوفها، وارتفعت معدلات البطالة في الولايات المتحدة إلى الضعف عام 1995 م وتدنت الأجور وازدادت الديون الخارجية مما سبب عجزاً ملحوظاً من عام 1965 م إلى 1985 م)[94]. لكنها تنسجم في السوق الذي لم تتمركز مهمته الاقتصادية في صنع استراتيجيات الدولة نفسها، (فسباق التسلح مثلاً تلعب السوق فيه دوراً حاسماً من المنظور الرأسمالي)[95]. وهي السوق نفسها عندما تفرز أزماتها لا تقوى الدولة على حلها بل الإذعان لحتميتها، وهذا هو نتاج تدويل الأزمة كإفراز طبيعي لتدويل السوق، (كسنوات كارتر العجاف وأزمات نيكسون وريغان طوال شتاء 1987 م ـ 1988 م، وانخفاض الإنتاج عام 1995م)[96]، وانخفاض معدل المصارف لمكافحة ركود عام 1990 م ـ 1991م، (ذلك الكساد الذي لم يكن بمقدور نيوكلاسيكية ميلتون فريدمان فعل شيء حياله خاصة إبّان الانهيار الذي حدث في صناعة الإدخار والتسليف الأمريكية)[97]، وتحت هذه الظروف اشتد عود السوق الأوروبية المشتركة بموجب معاهدة ماسترخت عام 1992 م وحلّ اليورو الأوروبي محل النظام النقدي الدولاري الذي كان يعاني عجزاً مستمراً في العمليات الدفعية.

كل هذا وغيره من أزمات السوق، التي انقلب من خلالها السحر على الساحر، كالجريمة التي أخذت أبعاداً ضخمة في موطن الرأسمالية الأصلي، (كما هو في ولاية كاليفورنيا التي تحتل بمفردها المرتبة السابعة في قائمة القوى الاقتصادية العالمية فإن الإنفاق على السجون يعادل المجموع الكلي لميزانية التعليم)[98].

وهكذا أصبح السوق الشره مثوى السلام الأخير واللعنات التي يصبها العالم على مصطلح الاقتصاد السياسي كما فعل بوخارين إذ إنه الوسط التاريخي الذي ترعرع فيه السوق حاملاً معه ماضياً استعمارياً تليداً، ليدخل أثرياء الشمال مع فقراء الجنوب في المصيدة، مصيدة العولمة.

الحيازة بين السلطة والتاريخ

لقد صاحب الحربين الكونيتين سيادة تيارين متصارعين للفكر الاقتصادي، قُدر لهما أن يسيّرا دولاب التاريخ البشري، وكان الصراع في مطلعه فكرياً حول الملكية والتنظير لها، إلا أن هذا الصراع تطور إلى صراع عسكري واقتصادي كانت السيادة هي مداره مهما تنوعت تسمياتها وكنياتها، أحدهما هو التيار المشاعي الذي استمد مقولاته من المشاعية القديمة التي تجسدت في أطروحات ماركس الجدلية التي اشتهرت بنقدها للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، كما جاء في رأس المال(*)، خاصة فائض القيمة الذي يحصل عليه المالك دون جهد فالمالك حسب مقولة آدم سميث «يحب أن يحصد حيث يبذر».

عندما ارتفعت الأسعار ارتفاعاً كبيراً نسبة للاكتظاظ السكاني، وكانت هذه فاتحة المالتوسية الاقتصادية التي تبنَّى التنظير لها ريكاردو في بداية القرن التاسع عشر. وقد حمّل ماركس هذه المالتوسية الاقتصادية كل أوبئة البشر وسقطاتهم وجوهر الرأسمالية التي تنبأ ماركس باندحارها حسب جدليته

(*) نشر الجزء الأول منه في حياة ماركس عام 1867، وتولى أنجلز نشر الجزء الثاني والثالث، وكان الرابع الذي نشره كاوتسكي أكثرها اصطداماً مع روح الاقتصاد الكلاسيكي إذ يتعلق بفائض القيمة أي الريع الاقتصادي.

التاريخية التي واءم فيها ما بين هيغل وفويرباخ، وكان هذا شعار المشاعية الحديثة والنص المقدس لديها والذي يتهم بالاستغلال والتحريف كل من يحاول التخلي عن هذا واتهامه بالاقتراب من (العلم البرجوازي، ومن ثم النفي إلى سيبيريا)[99]. إنها الاشتراكية العلمية التي أسسها إنجلز وماركس ومعهما (اشتهرت الحركة الاشتراكية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)[100].

والتيار الآخر حيازي لا يأبه كثيراً للتاريخ وقوانين سيره، انتهت به أرثوذكسيته الاقتصادية إلى اعتناق مبدأ النشاط التجاري الحر، ومحاربة التخطيط المركزي الذي يوصم به وصيفه المشاعي، مركزاً على سلوك الفرد الاقتصادي، ويدعي كل من التيارين أنه الترياق النافع لأمراض الآخر.

فالاشتراكية ابتدعت كعلاج لأمراض الرأسمالية في اللامساواة والبطالة، والمظالم الاجتماعية، التي صاحبت الثورة الصناعية التي رسخت الملكية الخاصة، (واستشرى من ثم بؤس الطبقة العاملة مع تطور الاقتصاد الرأسمالي وازدادت حدة الأزمات نتيجة لتركيز رأس المال في طبقة البرجوازية تاركة فجوة واسعة ما بين قوى الإنتاج وعلاقاته الاجتماعية والإنسانية أثناء عملية الإنتاج)[101] مما أدى بماركس إلى القول بحتمية انقضائها، لتحل محلها الاشتراكية كما حلت من قبل (البرجوازية إبان ثورتها محل الإقطاع)[102] بالدعوة إلى الحريات الفردية وفي مقدمتها حرية العمل الذي دعت إليه التنويرية الأوروبية في إنجلترا ثم فرنسا في القرن الثامن عشر.

كما أن الحيازية ترى بدورها أنها قد جاءت من أجل إزالة القيود والعقبات التي نشرها التخطيط المركزي المشاعي، (وإزالة البؤس البروليتاري الذي واكب النظرية المشاعية خاصة في القرن التاسع عشر)[103].

وهكذا يرى كل منهما أنه يقدم الحل للمشكل الاقتصادي الذي يعاني منه بنو البشر، «إنهما الطبقتان اللتان تحملان مهمة تقييم حركة الوعي البرجوازية والبروليتارية هما الطبقتان النقيتان الوحيدتان في المجتمع»[104].

أما باقي الشعوب والتيارات، إذا كان هناك شعوب وتيارات، فعليها الأخذ بنظرية المحاكاة، التي تطورت خلال التاريخ من تبعية سياسية إلى تبعية اقتصادية انتجتا عوالم ومصطلحات وعلوم، كالعالمثالثية، ودول الهامش، ودول الأطراف، ودول الجنوب وغيرها من تلك المصطلحات التي يعج بها قاموس العولمة بشقيه المشاعي، الذي تخلف في منتصف رحلة السيادة، والحيازي المنتصر كما يدّعي، وكان هذا العالم المُخترع والمُبتكر هو طاولة الرهان ما بين الطائفتين النقيتين، ومجال سيطرتهما من منظور أيديولوجي وسياسي واقتصادي، وسجل التسابق بينهما انخفاضاً وارتفاعاً في حرارته جرياً وراء اقتسام هذه الفطيرة.

إن ظهور البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي بعد الحرب العالمية الأولى أدى به أن يكون منافساً للنظام الرأسمالي الذي ظل مسيطراً على الاقتصاد العالمي، وقد ساعد على هذا زيادة أهمية المجتمعات في بناء الاشتراكية، كما أن المنظومة الاشتراكية قدر لها اختراق الرأسمالية نفسها بظهور حلفاء للماركسية يرجعون إلى تنظيمات نقابية في إنجلترا في القرن الرابع عشر وألمانيا في القرن التاسع عشر وأمريكية متمثلة في اتحاد العمال في 1886 م، والتي اتخذت طابعاً نقابياً محدوداً لم يكن ليرضي طموح الماركسية المتعطشة بدورها إلى العالمية أيضاً (إن العلاقة بين الاشتراكية الألمانية والحركة البروليتارية في فرنسا وإنجلترا هي نفس العلاقة التي صادفناها بين الليبرالية الرأسمالية التي كانت قائمة منذ ذلك الحين وحركة البرجوازية الفرنسية والإنكليزية)[105]. إلا أنه لم يكن ثمة أثر كبير للماركسية في فرنسا قبل الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت يعقوبية بلانكية ونقابية برودونية على حركات العمال على الرغم من وجود مفكرين شبان ماركسيين مثل هنري لوفيفر، كما أن أعمال ماركس لم تترجم إلا مؤخراً وبتفسيرات ستالينية خاوية، الأمر الذي كان دافعاً فيما بعد لآلتوسير للتعبير عن الرغبة في شرح وتبرير قصر نظر الشيوعيين، كما لم يكن المثقفون على دراية بأسماء منظرين كروزا لوكسمبرج ولوكاش، الأمر الذي يعني أن الطريق نحو

العالمية المشاعية لم يكن بلا عوائق. الأمر الذي مكن المنظومة الرأسمالية من فرض سيطرتها على الاقتصاد العالمي. وقد سهل هذا خلوها من الطرح التاريخي والأيديولوجي، ذلك الذي سمح لها بالتذبذب في حركة مفهوم الدولة التي كثيراً ما تتدخل لمعالجة أزماتها المتعددة بحجة محاربة الاقتصاد المشاعي، الأمر الذي دفع بها إلى الانتقال من طور الرأسمالية إلى رأسمالية احتكارية دونما استئذان من التاريخ، الذي لا تأبه به كثيراً. فقد كانت الغالبية العظمى من مؤسساتها تأخذ بنظام المنافسة، وهكذا فتح السوق أبوابه صغيرة الحجم. وحين انبهر بها الاقتصاديون انتقلت إلى منافسة احتكارية كما يشير تشمبرلين، حيث جرى تركيز الإنتاج ورأس المال وبرزت إلى الوجود مشروعات إنتاج ومؤسسات كبيرة منظمة له، ساعدت كثيراً على توسيع أبواب السوق عدو الاحتكار من ناحية، ومن ناحية أخرى خدمت مصالح الطبقة الرأسمالية وفي مقدمتها مصالح مجموعة رأسمالية بعينها، كل هذا جعل نصيبها من العالمية أكثر من المنظومة المشاعية، ووجدت في مؤسسات الاحتكار بعد تجاوز الأرثوذكسية الكلاسيكية الحديثة بديلاً وسيطاً عن التاريخ، ونقصد به تاريخ المؤسسات الرأسمالية القديمة أو (الكارتيلات Cartels، والتروستات Trusts، [106] وهي الأصول الأولى لمؤسسات العولمة الاقتصادية التي تشهد اتفاقيات وكارتيلات وترستات أكبر تلبي حاجة العصر وحاجة العولمة الاقتصادية. ومع أن الطريق كان مهيأ لمنافسة أقوى من قبل المنظومة المشاعية فقد أرهقت أزمات العشرينيات وكساد الثلاثينيات الرأسمالية حتى كاد يختفي من الوجود نشاطها وكذلك التردي العسكري بدخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية وسبق ذلك تأثير الثورة البلشفية الشديد في وسط أوروبا فقد فصل لينين ملامح الفلسفة الاقتصادية الاشتراكية تلك التي (أحجم عن الدخول في تفاصيلها ماركس وإنجلز حتى لا يكونا أقرب إلى الخيالية)[107]، وأصبح التنظير منذ الحرب العالمية الأولى علمياً، ليمارس بدوره عالميته، التي انطلقت من أضعف حلقات النظام

الرأسمالي على فرضية نضوج شروط انقلاب النظام الرأسمالي وبناء الاشتراكية التي قامت في روسيا لا ألمانيا كما تنبأ ماركس، (لتأخذ البروليتاريا طابعاً عالمياً لتقف تماماً بإزاء الامبريالية العالمية، فلينين الذي صور آراء ماركس في الصراع الطبقي الذي طور المفهوم الأيديولوجي للبروليتاريا بعد أن كان مع ماركس تعبيراً اقتصادياً محضاً محدداً بتلك الرؤية الماركسية للبروليتاريا الرثة، التي وجدت مع الاقتصاديات الصناعية المتقدمة)[108]، والتي أفقرها السوق فقد كانت تتعرض لمزيد من الأفقار، فقد كانت الانتصارات التي حققتها تبدو محدودة مشروطة بقوى السوق الرأسمالي (التي قيدت قدرة العمال على مقاومة تحكم البرجوازية)[109]، إنه الدور العالمي لهذه الطبقة الذي وضح مع جورج لوكاش أكثر من ماركس بصفتها (الطبقة التي بمقدورها استيعاب مسار التغير الاجتماعي)[110]، إلا أن الماركسية التي فقدت أرضيتها في السبعينيات كقوام للمجتمعات واكتفت بها الصين والاتحاد السوفييتي وبعض مثقفي العالم أعطت زخماً للنظام الآخر الذي أسس حلف شمال الأطلسي وقام بتسليح ألمانيا واليابان ومد العون لتركيا واليونان ليتمكن من محاصرة الدب السوفييتي والتنين الصيني اللذين كانا ينافسانه في غزو العالم، وأفسحت المجال من ثم لمنظماته لفرض أوامرها على العالم الآخر، فمن يستطيع أن يمنع القيامة، فالتكنولوجيا مكنت من ترسيخ مفهوم التبعية الاقتصادية التي مكنت رأس المال الجبان من تقسيم العالم إلى شمال ـ جنوب.

فالمنظومة المشاعية لا تقل مسؤولية عن تغلغل العولمة الاقتصادية وهي التي تربت في كنف الرأسمالية إبان ربع القرن الذي أعقب الحرب العالمية الثانية وهو عصرها الذهبي، وقد امتطت بطابعها السوفييتي صهوة العالمية (بعد أن أنتج لينين أول أنواع اللارأسمالية في العالم)[111]، لتوفر للصفوة التكنوقراطية في أوائل الستينيات تعليماً علمياً أكثر منه أيديولوجيا، دعم ذلك التكافؤ العسكري للاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة في النصف الثاني من

القرن العشرين ليؤجج الصراع السياسي والاقتصادي ما بين المنظومتين.

إن الكفاءة الإنتاجية التي اعتادت المنظومة الرأسمالية على التوشح بها والتي يرجعها البعض ممن اعتادوا تقريظ هذه المنظومة إلى تلك المرونة التي تتصف بها خاصة (مرونة رأس المال ومقدرته على الحركة السريعة)(112) وفي (التنقل غير المقيد)(113)، هي في حقيقة الأمر جزء من نكسة المنظومة المشاعية أكثر منها ميزة للمنظومة الحيازية التي لم تتبنَّه أيديولوجيتها مع منظورها الاقتصادي، فدكتاتورية الطبقة العاملة هي في حقيقتها ديكتاتورية الحزب الواحد التي ترسخت مع (اللينينية أيديولوجيا من لا طبقة لهم)(114)، وتروتسكي، وستالين الذي رفض مشروع مارشال لإعادة تعمير روسيا أسوة بأوروبا حتى لا يتحالف مع السوق الأمريكي والذي كان يعتقد اعتقاداً صادقاً بأن «أثمن الكنوز لدى الاتحاد السوفييتي لم تكن ثرواته وطاقته الهائلة على الإنتاج التي توفرها أعداد الأيدي العاملة إنما كانت ماثلة في كوادر الحزب»(115)، ذلك أن طموحها الأيديولوجي الذي شكل مشروع عالميتها، اصطدم مع الورقة الاقتصادية التي لم يقدر خطورتها الحقيقية سادة الكرملين (الذين حمَّلهم «بل وارن» مسؤولية الانحراف عن الماركسية الصحيحة)(116)، والذين فاتهم أن الفوضى تكمن في منتصف الطريق ما بين التخطيط المركزي والسوق، (وأن التحول من اقتصاد شيوعي إلى اقتصاد سوق يتطلب تحولاً في السلطة)(117).

وها هم حفارو القبور (الذين أعدهم ماركس في البيان الشيوعي لحفر قبر للبرجوازية)(118) حفروا بدلاً منه قبراً جماعياً للنص الماركسي الاقتصادي بعد أن سقط في منتصف الطريق.

السوق والغطاء الأيديولوجي

إن إدراك الصين بتخلفها عن النمور الآسيوية أدى إلى إثارة قضية عدم فعالية التخطيط المركزي كآليات للعمل الاقتصادي، ومن ثم قامت ببعض الإصلاحات خاصة في مجال الزراعة في أوائل الثمانينيات، لم يكن هذا من أجل الثيموس الفوكويامي، الذي يصف هذا (بأنه العود الحميد لحظيرة الليبرالية وديمقراطية السوق)[119]، أو انصياعاً لقواعد الديمقراطية الرأسمالية من أجل الدخول إلى السوق العالمي الذي (هيمنت عليه الولايات المتحدة منذ الثمانينيات)[120].

ومن ثم إذعاناً للعولمة التي لا يعلو صوت على صوتها، بل تدخلاً طبيعياً للدولة (والتي ليست هي نتاج تاريخ واحد هو تاريخ المجتمعات الغربية)[121]، من أجل إزالة تناقضات داخلية وطبيعية لمتطلبات الاقتصاد في مرحلة ما من تطوره بعد أن خلعت الماركسية ثيابها شبه الطوباوية مع لينين الذي لم ينطلق من مفهوم رأسمالي لقوانينه الاقتصادية في العرض والطلب، إنها ليست الدولة الرأسمالية الحديثة (تلك التي لا تعدو أن تكون محض لجنة تدير الشؤون المشتركة لكامل الطبقة البرجوازية)[122]، أي الدولة القومية التي تسيطر من الناحية الاقتصادية (والتي تصبح بفضل الدولة الطبقة المسيطرة سياسياً)[123]، التي يتم بموجبها إعطاء القرار إلى من يملك رأس المال بصفته

الجزء الأساسي المكون في النظام.

وليست الماركسية المبتذلة التي (اقتربت مع برنشتين، من العلم البرجوازي)[124]، بل كانت توسيع ساحة التحرك في مساحة المنظور المشاعي دونما تحريف وبرؤية نقدية لنتائج الماركسية حتى لا يتقلص دور الدولة، كما كادت الستالينية أن تفعل أو فعلت، ومن ثم تكون ممثلة للاحتكار السياسي والاقتصادي.

ثم ألم يكن هذا التدخل من قبل الدولة في شؤون اقتصادها أمراً مبرراً، بمنأى عن المنظور الأيديولوجي، بل بحكم أزماتها وكوارثها؟ ألم يكن مبرراً من قبل الحكومات الرأسمالية المتعددة المستلهمة لمقولة جون ماينارد كينز لتحقيق دولة الرفاه؟ وحيث حلت التكنوقراطية محل الفرد الحر، الفرد الليبرالي. وهو الأمر الذي استدعى تلك المماحكات الجدالية المستفيضة حول أن ماركس لم يكن يعني في نقده الرأسمالية الراهنة كما يذهب «ادوارد برنشتاين» و «شتراسي» من حزب العمال البريطاني في الخمسينيات بخلاف جون هكوس، رغم وضوح النص الماركسي بأن «البرجوازية أتت نتيجة تطور طويل وسلسلة من الثورات في أساليب الإنتاج والتبادل»[125] لتبرير الرأسمالية في أحدث مراحلها، ومن منظور ماركس، أو بالأحرى إلباس النص الماركسي ملابس برجوازية قشيبة حتى يجد هذا الفرد الحر دفئاً أكثر في النص الاشتراكي بعد أن تكشفت مفارقات وتناقضات المنظومة الرأسمالية.

ثم ألم تغير الرأسمالية، (التي أخلت مكانها يوماً ما للشيوعية) أيديولوجيتها وخطط وجودها واستمراريتها خاصة عندما دخلت في حرب مع نفسها؟ (ففي العصور الوسطى كان الجشع أشد الخطايا شراً، والتاجر ما كان ليحظى برضى الله، لكن الرأسمالية غدت في حاجة إلى عالم يصبح فيه الجشع فضيلة والتاجر هو الأقرب إلى قلب الرب)[126]. وغيرت من ثم خططها من كينزية توصي بالاستخدام المباشر للضرائب، والإنفاق الحكومي

اللذين ولّدا مشاكل اقتصادية، إلى نيوكلاسيكية محافظة فشلت بدورها فيما حققته الكينزية في محاربة تلك الأزمات خاصة أزمات الثلاثينيات تلك التي كما يقول تشومسكي «وضعت حداً لكل اعتقاد علق في الأذهان بأن الرأسمالية هي نظام قابل للحياة»[127]، مما حدا بها إلى توسيع رقعة السوق لإزالة ذلك التناقض في الإنتاج الرأسمالي الأساسي، إضافة إلى حمى الإنفاق العسكري الذي نفخ الروح في اقتصاد واهن أيام نيكسون وكارتر وريغان الذي يؤدي كما يرى تشومسكي «إلى التدني الاقتصادي واستنزاف الموارد الاقتصادية والبشرية»[128].

كل هذا وذاك أعطى لدولة المنظومة الرأسمالية حق التدخل من أجل مراقبة اقتصادها وتجاوز الأمر حد المراقبة في كثير من الأحيان، ولا يعطي الصين ـ التي نسوقها هنا كمثال آخر عن السوق الشرقية البريئة من لطخة الليبرالية ـ لا يعطيها الحق في هذا بمقتضى ذلك التحريف (الذي رحب به وبيتلهيم إذ إن الثورة الروسية والصينية هي مرحلة من مراحل التوسع الرأسمالي)[129]. فإن ما قامت به الصين من إصلاحات لا يعني خروج عن الطوق الأيديولوجي كما لا يشكل انحساراً للجدل بناء على المنظور الرأسمالي، فمن الغباء كما يرى كاريسون الاعتقاد بأن (الأيديولوجيا لم تعد تلعب أي دور بالفعل في التحليل الاقتصادي وصنع السياسة في وقتنا الراهن)[130]، أو يرفع القوانين الخاصة بالمجتمع الرأسمالي إلى رتبة القواعد العامة، ويسارع هكذا فوكوياما إلى إزالة وصمة الشمولية أو التوتاليتارية عن الصين، (إذ إن دينج هسياو بنج أقر هذه الإصلاحات عام 1978 م)[131]، ذلك الابتداع الذي ابتدعه الغرب ووصم به الأنظمة الاشتراكية حيث تلتقي عند حنا ارندت (ديكتاتورية الحزب الوطني الاشتراكي منذ عام 1938 م مع الديكتاتورية البلشفية منذ عام 1930 م لكونها أكثر أشكال التوتاليتارية تسلطاً)[132].

إنها ميتافيزيقيا السوق المحلي التي تفرز بحملاتها ذلك الكم الضخم من مصطلحات الإحباط لتحارب بها أي وجود لسوق آخر مشاعي أو شرقي

يناطح كلاهما منظومتها الرأسمالية، وهي نفسها الميتافيزيقيا التي أفرزت مصطلحاً آخر لتؤدي به مهمة مشابهة وهو العالمثالثية الذي ترسخ بعد نهاية الشيوعية وتفكك الاتحاد السوفييتي، فقد مضى زمان المساعدات الأجنبية لمحاربة الشيوعية إذ لم تعد الاشتراكية نظاماً مغرياً، (وهكذا فإن ثلث البشرية الذين كانوا يعيشون في ظل الشيوعية القديمة ستتغير اقتصاديات الحياة اليومية لديهم تغيراً عميقاً، لتعطي لهم الفرص ليتخذوا قراراتهم الخاصة والتي لم تتوفر لهم مطلقاً في الماضي)[133]. أي العودة إلى العالمثالثية الاقتصادية التي تدور في فلك الرأسمالية (كما حدث بعد رحيل ماو وحيث كشفت نظم العالم الثالث بعد أن نالت استقلالها عن وجه رأسمالي لا يمت إلى الاشتراكية بصلة)[134]، بل هيمن عليها رأس المال الغربي (أي التراكم الرأسمالي على صعيد عالمي لم يفت ماركس التنبيه إلى أن من شأنه أن يغزو الكوكب بكامله)[135]. ولم يعد هناك تبادل تجاري بين دول المركز والأطراف كما كان عليه الأمر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، (حيث تسود أشكال من الاستغلال الرأسمالي)[136]، إنها الطبيعة التي عرضتها من قبل (روزا لاكسمبرج) للتراكم الرأسمالي (الذي يجمع المركز والأطراف كمجموعتين مشتركتين بالضرورة في كل مرحلة من مراحل التوسع الرأسمالي)[37]، بل حل التبادل التجاري بين الدول المتقدمة ببعضها البعض من أجل تحقيق التجانس بين الشعوب داخل أسوار السوق الرأسمالي، الذي يؤدي كما يذهب بل وارن في عمله **الامبريالية رائدة الرأسمالية**، «إلى أن يؤدي إلى تحسين أحوال الشعوب في العالم الثالث»[138].

ويحقق نبوءة سمير أمين من أن ثمة أرضية موضوعية تتيح إعادة بناء أممية الشعوب «في مواجهة كوكبية رأس المال العالمي»[139]، وكذلك نبوءة ثورو الذي (هيأ للسوق الشرقي الصيني والياباني، مكاناً في حلبة السوق الرأسمالي)[140].

الباب الثاني

العولمة تعويذة النظام العالمي الجديد

الفصل الأول

السوق وديمقراطية المركز



> لقد سعى الاقتصاديون إلى تجاوز الكينزية، وعادوا ليحكموا العالم كعادتهم، ولكن هذه المرة من خلال كائن جديد خلقته البيوتكنولوجيا الاقتصادية، العولمة، التي تفرض قسراً حرية التجارة وتصدير رأس المال، وهي ماكنزمات تحديد مجال الدولة لمتابعة سياسات لا تنسجم مع الاستقرار المالي ولا السياسي، حيث ما زالت الكينزية تلقي بظلالها من خلال استخدام الإنفاق الحكومي للتحكم في دورة السوق الاقتصادية وآلياته في العرض والطلب، ولهذا يصفها فوكوياما بأنها «محبطة ومجدبة على المدى البعيد»[1].

إلا أن الدولة، التي هي حصيلة مسار طويل من تركيز رأس المال، والتي ناصبها الأمريكيون العداء بعد أن كانت خير عون لهم في أيام كسادهم الثلاثيني من القرن العشرين، لم يكن من السهولة أن تنزوي من مسرح الأحداث الاقتصادية ليحل محلها مروجو الكلاسيكية الجديدة، فظلت تلعب دورها من خلف كواليس رتُبت بعناية هي نفسها الكواليس التي ظهر من خلالها رائد مدرسة شيكاغو، ميلتون فريدمان، (ليقفز إلى قلب الأحداث السياسية قبل الاقتصادية)[2]، إذ (ليست الرأسمالية نظاماً اقتصادياً وحسب بل منظومة لا ينفصل فيها الاقتصاد عن السياسة)[3].

فلا وجود لاقتصاد مزدهر بمعزل عن السياسة والساسة، ولا وجود لسياسة متقدّمة بمنأى عن الاقتصاد والاقتصاديين فإن «الاقتصاد يمقت الفراغ» كما يصفه لستر ثورو[4] بدرجة لا تقل عن مقت أمنا الطبيعة ـ له، وهنا مكمن الخطر فيه إذا ما تم تحويله إلى أدلوجة. إن أدلجة الاقتصاد تجعله علماً محايثاً بعيداً عن المنطق والمشروعية تتباعد أطروحاته عن هدفها الأساسي في إشباع حاجات الإنسان، وهذا ما خططت له الدولة مبكراً لينفذه السوق، المتقدم تكنولوجيا، برعاية ربيبته الدولة، الطموحة أيديولوجيا.

إن التجارة العالمية، ومن ثم العولمة مصادر أساسية ليست للنمو الاقتصادي وحسب ولكن أيضاً من أجل تغيير البُنى الاقتصادية، إذ إن أنظمة السوق هي أنظمة ديناميكية تعنى بالعملية المستمرة للتغيير.

إلا أن التقدم الاقتصادي هو إلى حد كبير نتاج تأثير الدولة التي شجعت الإنفاق في البحث التكنولوجي منذ الخمسينيات، الذي لا يشتمل وحسب على نمو كلي للإنتاج بل أيضاً على إعادة التخصيص لقطاعات النظام الاقتصادي لمصاحبة تغيرات في توزيع الدخل[5]. الأمر الذي يؤدي إلى اتساع السوق، ومعها تتسع دائرة الإرهاب الاقتصادي الدولي الذي تنامى عنفه منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين مع سيادة نزعتين اقتصاديتين كانت لهما مواقف وإن تنافرت ولكنها كانت مؤثرة في مسألة اتساع السوق. أولهما (الكينزية) التي كانت ملاذاً لأهل الغرب وقاهم شرور أزماتهم الثلاثينية فانقلبوا عليها كل هذا المنقلب بعد بروز الكلاسيك الجدد الذين تدفعهم نزعتهم الاقتصادية الهوبزية إلى سيادة البشرية. والأخرى الماركسية التي وصفت مبكراً ملامح العولمة الاقتصادية في النصف الأول من القرن التاسع عشر الذي شهد مولد علم الاقتصاد السياسي، الصفة الدنيوية للبروتستانتية، وذلك في وصف ماركس للبرجوازي الشره «الذي تدفعه حاجته الدائمة إلى أسواق جديدة ينطلق منها إلى جميع أنحاء الكرة الأرضية والذي بتقدم الصناعة والتجارة والملاحة والسكك الحديدية يتقدم وينمو ...

وتتضاعف رساميله ويدفع من ثم إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى»[6].

ومن اللافت للنظر أنها أيضاً اشتركت مع الكينزية في عداء الأمريكيين لها لصالح السوق، حيث يتجمع رأس المال، وحيث ترتع الملكية الجماعية المعاصرة تلك التي جعلت يوماً من الاقتصاد الاشتراكي اقتصاداً عالمياً في نهاية الحرب العالمية الثانية، بعد أن (أصبحت الماركسية نفسها جزءاً من العقل الغربي الاقتصادي إلى جانب الرأسمالية التي تميزت عنها بديناميكية شركاتها المساهمة)[7].

فها هي (الطبقة العقيمة التي صورتها جداول كينى والمعادلة للبرجوازية)[8]، وقد أضفت شيئاً مهماً على الثروة الاجتماعية.

لقد ظل النظام الاقتصادي حتى نهاية الحرب العالمية الأولى موحّداً تحت إمرة الرأسمالية وسوقها الذي أخذ تلك الصيغة الكونية بدعم (الأوتوماتية) له كمبدأ يسير علم اجتماع السوق، فقه الكلاسيك الجدد، إذ إن الثورة المعلوماتية «ستحرر الجميع من قيود واستبداد المؤسسات التراتبية كما عبر عن هذا فرنسيس فوكوياما»[9].

ولكن ليجدوا أنفسهم مقيدين داخل أسوار السوق العالمية التي تحرسها قوانين اقتصادية خالصة تفرزها أيديولوجيا النظام الذي يرغم جدليته، تاريخ - اقتصاد، على السير بخطوات أُعدت مسبقاً مع أن التاريخ هو تفاعل مع هذه القوانين، لا إلغاء لها.

فلم تعد الأيديولوجيا (بعد أن تجاوزت الاعتبارات الأيديولوجية والذهنية)[10] نتيجة لتلك الحاجات والقيم الجديدة التي استحدثها السوق، (ولم تعد انعكاساً للصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي بالمعنى الماركسي)[11]، أو تعبيراً عن المجتمع الصناعي، كما لم يعد المجتمع الاشتراكي في حاجة إلى أيديولوجيا كما ذهب الفرنسي، هنري لوفيفر، (الذي يلتقي هكذا دون موعد مضروب مع مواطنه ريمون آرون قطب حركة

التفريغ الأيديولوجي وعدو الوعي الميثولوجي، الاشتراكية والشيوعية، وهو الوسط الذي ظهر فيه القائلون بنهاية الأيديولوجيا والتاريخ)[12].

فلم يتبق سوى العقلانية البيروقراطية مفرطة التنظيم لتحل محل الأيديولوجيا بتكنوقراطييها، العقلانية الوظيفية، الميكانيكية، كما يطلق عليها كارل مانهايم ذات العلاقات العرضية في مقابل العقلانية الأساسية التي هي ممارسة للعقل في الشؤون الإنسانية، لتحل خوذة الفولاذ وحامي وجه اللحام محلها. والتي تكشف عن قراءة هي (إعادة للصياغة القديمة للرأسمالية الاحتكارية ورغبتها في توسيع مستعمراتها)[13] عن طريق البيروقراطية النصوص اللوائحية والتشريعية لأنشطة العولمة.

إنها نفس السياسات البروقراطية التي جعلت عن طريق التقدم التكنولوجي من العولمة حتمية اقتصادية أشبه ما تكون بحتمية الأحداث الطبيعية وقوانيها التي بوسعها تحديد ما هو المركز وما هي الأطراف وما هي دول التحول Transformation Countrics المسموح لها بالاقتراب من المركز، والاغتراب في اقتصادياته بعد أن تذعن طوبغرافيتها (علم تضاريسها) للتغيير، حيث يتزايد دور العامل الخارجي. وإن حدث وتمردت عليه كما فعلت اليابان التي «أدرك الأمريكيون جيداً أنها ليست تابعاً أو حليفاً رأسمالياً كما يشير فوكوياما»[14]، تحاط بمخططات رأس المال من أجل اقتناصه وإدخاله إلى السوق من بابه الرئيسي، الرأسمالية الأمريكية، يعزز هذا شبكة اتصالات متعددة على صعيد العالم التي تتميز بشدة كثافة رأس المال والتركيز على عنصري الاستيراد والتصدير، للارتماء في أحضان السوق، (المحكوم بالمعلومات والتكنولوجيا)[15].

ومهما حاولت التكنولوجيا ردم الهوة بين الاقتصاد والأيديولوجيا إلا أن الحدود الفاصلة بينهما ما زالت قائمة رغم اعتقادها بأن الخطايا الاقتصادية موجودة، إذ إن أجهزة العولمة الإلكترونية قد صححت ونقحت كل شيء ولكن نسيت شيئاً هاماً، كانت هي من أبرز أسبابه إن لم يكن السبب الوحيد

فيه، هو أنه من السهل للسلطة الاقتصادية شراء السلطة السياسية وتطويعها على هواها. (إن العولمة نفسها ليست محض إنتاج للقوى التكنولوجية إذ للسياسات دور هام يعزز ويصون التجارة المنفتحة)[16]، السبيل الأوفر للتقرب إلى السلطة السياسية من أجل استمالتها وخطب ودها.

إنها علم الحدود الذي يفصل البلدان الغنية عن البلدان الفقيرة، (ولهذا لا تتصف العولمة بتلك الشفافية والأريحية التي يرجعها فرنسيس فوكوياما إلى مؤسساتها ما بين 1983 م ـ 1984 م، وهي السنوات التي شهدت ذروة نشاطها الاقتصادي كمؤسسة نوكنور الأمريكية أو مرسيدس الألمانية التي ما فعلت ما فعلته من تضحية بما بدا مصلحة ذاتية)[17] إلا لتنأى بنفسها عن دائرة القلق وتتركه لدول الإخفاق التي سوف لن تجده سوى قشة العولمة لكي تنتشلها من الضياع والتخلف ولتدغدغ أحلامها بتكنولوجياتها حتى تدفع الثمن الغالي المطلوب، أي الاندماج في اقتصاديات جديدة عليها لترث في تيهها الأيديولوجي أمراض العولمة الاقتصادية. إن دول الإخفاق التي لا تقوى اقتصادياتها وحتماً إمكانياتها وخصائصها الاقتصادية على تمثل إنتاج السوق وثقافته، لن يتبقى لها سوى أيديولوجيا تصده وتوقف زحفه الأرعن، وإلا فإنه سوف يسمح بتكرار تلك الطوابير الطويلة من العاطلين التي شهدتها شوارع (ثلاثينيات) الغرب من القرن المنصرم حينما فشل السوق في استيعاب العاطلين الذين صادرت الميكنة مصادر رزقهم، كما حدث مع العمال الإنجليز الذين شلت مصانع النسيج في بداية القرن التاسع عشر حركتهم. كما تشرد مؤخراً من جراء هذه الميكنة ثمانمائة ألف عامل فرنسي من العمل وكان هذا هو نفس المصير الذي لاقاه الآلاف من عمال المكسيك بعد أن شلت سوق النافتا NAFTA عملهم ليحل الشقاء محل أسطورة الرخاء تلك التي سوف لن تتحقق إلا في بلاد الكبار.

لست هنا بصدد شجب العولمة أو تسطير لردات فعل، فإن العولمة اقتصادية كانت أم فكرية هي ديدن البشرية للترقي في ذلك العالم الذي لم

ينفك من أن يكون يوماً «العالم القرية». ومن هنا نفهم معنى الشمولية متفقين مع ما ذهب إليه أوهيورينوان F.E. Ohiorenuan بأن «العولمة هي أكثر ظاهرة بعد النينو إثارة للجدل المستفيض هذه الأيام، فإنها مثل النينو تتظاهر أحياناً وبصورة مثيرة في آثارها على حياة الناس العاديين، ولكن العولمة ليست محض حنين مدمر بل أيضاً عاملاً قوياً للترقي المادي للبشرية»[18]، ولكن اختلاف الباحث مع مقولة كهذه يأتي فيما يعتقده بأنه «بالرغم من انتشار آثار العولمة على العالم وبدرجات متفاوتة إلا أن فهمنا لها لم يكتمل بعد وعلى نطاق واسع، وإن المواقف المؤيدة أو الرافضة اتخذت على أساس ميول أيديولوجية أو انفعالات ضيقة»[19].

فالعولمة وإن كانت ذات جذور عميقة في الفكر الإنساني إلا أنها في ثيابها الحديثة والمعاصرة طفل حديث الولادة لم تكتمل ملامحه بعد، فإنها ما زالت في طور (المراهقة) الاقتصادية خاصة، التي تريد أن تجعل الفكر الاقتصادي كله طوع أمرها.

ثم، ومن جانب آخر، ألم تكن هذه الأيديولوجيا المنبوذة المطرودة والمغضوب عليها، هي الدافع للنظام الرأسمالي، طفل العولمة المدلل، والذي عززته التكنولوجيا من بعد؟ فكانت على حد قول لستر ثورو «تضاهي التكنولوجيا من حيث الأهمية لتطوير اقتصاد عالمي يدّعي الشمولية»[20]، وهو المعنى الذي يرفضه الباحث كتعريف للشمول هنا، فعندما أخذ الاقتصاد العالمي في التطور بعد الحرب العالمية الثانية خاصة لم تكن التكنولوجيات الجديدة موجودة.

ثم أليست هي الأيديولوجيا التي «دفعت الاقتصاد الكلاسيكي الجديد ليتخطى مرحلة مجرد تقديم حصانة نظام السوق المبرأة من أي خطأ كما يشير كارسون»[21]، هي ترجمة أيديولوجيا إلى ناتج عملي (للعقلانية الاقتصادية الغربية اللاعقلانية حسب تعبير فوكوياما)[22] القائمة على النزعة الذاتية، وإجماعاً جديداً حول القضايا الاقتصادية مثلما حققته الكينزية ـ المأسوف عليها أمريكياً ـ (غير أنه فشل مع ذلك فشلاً ذريعاً)[23]. وهو ما

أثار حفيظة تلك (الحوارات الاقتصادية المعاصرة التي أشار إليها فوكوياما)[24] بين (الكلاسيك الجدد والرأسماليين الجدد)[25] مع (تشالمرز وجيمس فالوز واللذين أرجعا التقدم الاقتصادي الذي حققته دول شرق آسيا إلى تمرد اقتصادياتها على اقتصاد السوق والتدخل المباشر للدولة بدلاً عن ذلك الهوس الأنغلو - أمريكي حسب تعبير فالوز)[26]، الذي شكل الرؤية الأمريكية وقراراتها خاصة في عهد ريغان، إبان الإنعاش العام لربحية الشركات الكبرى «وفرض شيء من الانضباط في عالم يزداد فيه الاضطراب كما يصف تشومسكي»[27]، وهذا يعني في الفهم الأمريكي لرأسمالية الدولة اللجوء إلى أساليب كينزية في الداخل والاعتقاد من ثم بأن (تدخل الحكومة في أسواق معينة لتحقيق أهداف اجتماعية لها مرام سياسية قد يؤدي إلى تحسين نوعية الحياة الاقتصادية بشكل واضح)[28].

فإذا كان على بلدان الجنوب خاصة، عودةً إلى مسألة أوهيورينوان، أن تؤسس علاقة بامتلاء مع العولمة (من أجل خلق التغيرات الملائمة في أجندة واستراتيجيات نموها)[29]، أليس هذا إعداد لأيديولوجيا أطلق عليها اسم آخر حتى تتماهى ومتطلبات العولمة؟ والمنظور المطروح لها في السوق؟ ومن ثم يصبح الإنسان مُسيطراً عليها أيديولوجيا، بأصفاد الاقتصاد، من قبل الإنتاج المطروح للسوق والذي تكثفه التكنولوجيا وإلا سيكون عرضة للتخلف كما عبر ضياء قريشي من أن (مناخ الاقتصاد العولمي أمر مستحب للتكامل المضطرد للدول النامية في اقتصاد العالم، أما الدول المتلكئة فإنها تغامر بتخلفها عن هذا الركب)[30]، وحيث السياسات التي تخطط للتجارة الأجنبية من أهم عوامل تقدم ونمو وتقارب البلدان النامية كما تصف (أدبيات منظمة الاقتصاد العالمية WEO)[31].

ومن هنا تسللت الشركات الكبرى إلى مراكز السلطة الحقيقية الفاعلة (كرجال المصارف، وبيوتات السمسرة وشركات الاستشارات، والهيئات الحكومية)[32]، التي دخلت من الباب الخلفي عن طريق الاقتصاد أي،

الأيديولوجيا بقناع نقدي، وعن طريق ميثالوجيات علم الاقتصاد كخرافة التنمية ذات الطابع الاستعماري الفضفاض لتكون هي الخطاب الاقتصادي للدولة، والدولة نصها الأيديولوجي السلطوي، فإن الدولة والاقتصاد هنا، منظومة العولمة المعاصرة، توأمان سياميان توحدهما فسيولوجيا سياسية واحدة، وتجمعهما طريقة تعايش سمحة يوفر من خلالها كل منهما للآخر أسباب سيادته. فإن النشاطات الحالية حسب تعبير لستر ثورو تُنجز عبر الأجهزة الإلكترونية في برمودا أو في جزر البهاما بينما يظل الذين يؤدون هذه الأنشطة في مكاتبهم في نيويورك أو لندن. إنها التجارة التي يتولى أمر تنفيذها عرابو الديمقراطية الكونية بدءاً من التجارة الماركنتالية وانتهاء بالتجارة الإلكترونية، (إنها دعوة للسيطرة على سوق القرن الحادي والعشرين كما أشار كلينتون، في عالم لا يملك فيه 85 في المائة من سكانه أجهزة هواتف)[33]، هذه السوق التي تشمل الخدمات والبشر، وفي مقدمة كل ذلك النفط الذي ستتكفل به الشركات النفطية الكبرى، فكما يذهب تاكر (ينبغي أن نكون على استعداد لاستخدام القوة، لمنع التهديدات الناشئة التي قد تعرض حقنا للخطر)[34] ذلك الحق الذي ورثته أمريكا عن إنجلترا وفرنسا بموجب اتفاقية الخط الأحمر عام 1928 م.

وبهذا تفوت الفرصة على الدولة فرساميل ونشاطات الشركات الكبرى، تلك التي وصف بعضها فوكوياما بالنبل والأريحية، قادرة على أن تواصل رحلتها الامبريالية الإلكترونية من أجل تبرير نظامها.

إنه الخطاب الذي امتلكته هذه المؤسسات، الذي جعلها تحل محل الأيديولوجيا، لاستلاب الكرة الأرضية اقتصادياً عن طريق علم الجغرافيا الجديد (السوق الواحد)، الذي تجاوز مهمة تزويدنا بخرائط عن مواطن الطاقة والمعادن والمواد الأولية، فإن هذه شفرة اقتصادية تجاوزتها ابستمولوجية علم الاقتصاد نحو الإحالة الاقتصادية، أي العلاقات المالية الصرفة. فقد تحولت الرأسمالية إلى أسلوب كوني بعد أن اكتسبت تلك

السمة الشمولية التي تمكنها وحدها من امتلاك مفاتيح السوق المتعولم، ومعها امتلكت مفاتيح مدن كل الدول الوطنية.

وهذا هو مصدر فلسفتها في التعامل غير المتكافىء بين دول المركز والبلدان الأخرى، والذي ترتب عليه إدماج مناطق جديدة ضمن إطار الاقتصاد المتعولم الذي يقوم على أساس إعادة التركيبة السياسية والاقتصادية لهذه الدول التي تعيش منذ النصف الأول للقرن العشرين (وما زالت) استعماراً جماعياً هو رأس المال المتخطي للقوميات ومؤسساته المتعددة.

إنها «قواعد اللعبة الليبرالية كما يشير فوكوياما»[35]، التي نجحت آسيا بفضلها اقتصادياً «وحققت معجزتها الاقتصادية»[36]. أي رأس المال الذي يريد أن ينظم «إيقاعات المستقبل» لينفذ أحلام ومطامح العولمة، لتنبش في الأعماق عن مواطن السيادة والكينونة حيث لا مكان للشخصية القومية ولا الدولة القومية ولا للثقافات والخصوصيات.

إنها تهدف إلى إلغاء التمايز القومي لتفسح الطريق نحو العالم القرية بمباركة المركز، الأمر الذي يؤدي إلى الشك في مقدرة الدولة على إدارة الاقتصاد المحلي. ولهذا لا بد من تغيير بنيتها حتى تتماشى مع هذا المضمون الاقتصادي للعولمة الذي (من أهم نتائجه تآكل الدولة)[37].

لقد فاتها استعمار بعض الدول، كاليابان قديماً، ولهذا كما يقول سمير أمين «استطاع أن يتبوأ مركزاً جديداً»[38]، فإن هذا المنظور المطروح للعولمة سيفرز صراعاً أو تناطحاً، بين قوى السوق الكبرى، أمريكا واليابان والدول الأوروبية والغربية، يكون محوره التنافس على سلطة السوق، مما يجعل الغرب يركز عينيه دائماً على اليابان ودول شرق آسيا من أجل مصادرة نجاحاتها.

إنها ذهنية السيطرة، التي تختفي خلف منظومات يحمل الكثير منها طابعاً واقعياً مبرراً ولا شك وفي مقدمته الاقتصاد، أي جدولة الحياة في علم، ولكن أن تكون هذه المنظومات مدعاة لترسيخ أسس التفاوت بين

الشعوب فإن هذا ما يرفضه الباحث ويحيله إلى تلك الرغبة العارمة لهذه الذهنية في السيطرة. ومن ثم يكون العالم الثالث هكذا مهيأ لينطبق عليه وصف نعوم تشومسكي بأنه «ما زال يشغل وظيفته الرئيسية التي حفظها له الغرب في السنوات الأولى لما بعد الحرب العالمية الثانية كمصدر للمواد الأولية للمجتمعات الصناعية الغربية»(39).

الواقع أن هذه هي شروط العولمة مهما أضفى ضياء قرشي تلك الكلمات الفضفاضة والمحفزة والمثبطة معاً «الفرص الجديدة المصحوبة بتحديات صعبة جديدة للإدارة الاقتصادية، فإن التكامل يستدعي تبني المحافظة على التجارة الخارجية ونظام للتجارة المنافسة بزيادة إمكانات التحول للتجارة السريعة»(40).

وهكذا تلتقي الثقافة مع الاقتصاد مع تعريف خاص بالمفهوم الغربي للثقافة، أي الذهنية المسيطرة، والتي تمثلها الكلاسيكية الجديدة أكثر دعاة السوق المفتوح تطرفاً، من هنا جاء نقدها من قبل العديد من الاقتصاديين أمثال (غاري بيكر من جامعة شيكاغو وجيمس بيوكانان من جامعة جورج مايسون، ودعوتهما لتوسيع المنهج الاقتصادي ليشمل ظواهر لا تعتبر اقتصادية بحتة كالسياسة والبيروقراطية والعنصرية ولهذا يحتاج الخطاب الاقتصادي المعاصر إلى استعادة بعض من غنى وثراء الاقتصاد الكلاسيكي الذي يتناقض مع محدودية وضيق أفق الكلاسيكية الجديدة وذلك بأن يأخذ في اعتباره كيفية قيام الثقافة بتشكيل وصياغة كل مظاهر السلوك الإنساني)(41)، وهي الثقافة نفسها التي سوف تمنع اليابان (التي يرشحها لستر ثورو لتولي ريادة العالم الاقتصادي)(42) من السيطرة على باقي الدول بخلاف الولايات المتحدة التي جمعت لواء الهيمنة منذ الحرب العالمية الثانية، حيث يختلف الباحث مع س. بايبك الذي يرى (أن التاريخ لم يقدم دليلاً على تآكل هذه الهيمنة)(43).

الفصل الثاني

العولمة والرهان الأيديولوجي



إن إقحام الرأسمالية للديمقراطية في قضايا الاقتصاد هي (أزمة هذا النظام)[44]، ومفارقته التي أوصله إليها تطوره الصناعي واقتلاعه لمقولات عدة من إطارها المفهومي الطبيعي، حتى لو لجأت هنا إلى القوة، وكثيراً ما فعلت، إن أمريكا لن تتوانى عن إعادة شن حرب عام 1989 م على نيكاراغوا التي لم تتواصل، اقتصادياً وأيديولوجياً، مع دول الجوار التي كونت منها أمريكا منظمة النافتا NAFTA، ذلك الإطار الاقتصادي الذي كلف المكسيك الكثير، كما عوقبت لنفس الغاية كوبا والبرازيل. كما فعلت هذا قبل ثلاث سنوات، أي عام 1986 م حينما فرضت عقوباتها الاقتصادية على جنوب أفريقيا لحماية النظام العنصري آنذاك بحجة حماية للديمقراطية ذات الخصوصية.

لقد كان هذا مبعثاً لرضى صحيفة وول ستريت Wall Street عن رونالد ريغان الذي أعاد الثقة الفوكويامية بأنفسنا، مشيدة برجولته في استخدام القوة على غرينادا وليبيا، «المهزلتان العسكريتان، كما يورد نعوم تشومسكي»[45]، تلك التي انتشى لها الصحفي البريطاني بول جونسون وبمثال رجولته الأعلى ريغان وبحجة حماية الديمقراطية أيضاً.

فإن ما هو غير مسموح به نظرياً حدث بوسائل (أكثر اتقاناً في الحياة العملية كما يذكر لستر ثورو)[46]، وهنا تكمن سر جاذبيتها وفعاليتها كما

نفهم من فرنسيس فوكوياما ذلك «إن الرأسمالية ثبت أنها أكثر فعالية من النظام الاقتصادي ذي التخطيط المركزي سواء في مجال تطوير التكنولوجيا أو في مسايرة الظروف سريعة التغيير»[47]، إنها (مقدرة الرأسمالية على التكيف كما جاء في استنساخية فؤاد مرسي **الرأسمالية تجدد نفسها**)[48].

لقد اختلفت ضروب الرأسمالية الغربية وتباينت اتجاهاتها ومراحلها التاريخية، ولكنها كلها اتحدت حول قانون واحد هو، قانون التطور غير المتكافىء، الذي صاغ مفهومه هربرت سبنسر في القرن التاسع عشر، وما يدعى برأسمالية البقاء للأصلح، حيث من واجب القوي دفع الضعيف نحو الانقراض. إن هذا هو نفس قانون العولمة الاقتصادية، ذلك الكائن الاقتصادي الذي يزيح عن طريقه ويقتلع كل المعوقات، وفي مقدمتها الخصائص الاقتصادية والأيديولوجية دون مواربة، التي تميز دول الإخفاق. إنها الدارونية الاقتصادية التي تتسرب بهدوء إلى أجسام الاقتصاديات المغايرة، الأمر الذي يقودنا منطقياً إلى أن العولمة الاقتصادية، لازمة ونتيجة لتفتت الديمقراطية ومفارقتها لجوهرها في تيهها الأنجلو سكسوني أو (الهوس الأنغلو ـ أمريكي كما عبر عن ذلك جيمس فالوز في كتابه **النظر إلى الشمس**)[49]، الوثيقة التي بموجبها تسنى للرأسمالية أن تضفي ما تشاء من معان على الديمقراطية التي أصبحت تعني وحسب إفساح المجال لسيادة منطق السوق.

فإن العولمة التي سلكت دهاليز الاقتصاد الطامحة نحو السيادة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لتدويل الكون اقتصادياً باسم الثورة العلمية المعاصرة وباسم التكنولوجيا وانفجار الاتصالات والمواصلات، أمرٌ لا يتماهى، وجوهر الديمقراطية، التي تعني ثبات مشروعية المنطق أو منطق المشروعية والتي تتاح من خلالها للأفراد والدول، المشاركة في صنع قرارها السياسي والاقتصادي وما يتناسب وحجمها وإمكانياتها وجيوبوليتكياتها دون تسلط الدولة «تنين هوبز المعاصر»، الذي تفاقم ليكوّن تراتبية سياسية كونية،

تفرز بدورها تراتبية أخرى اقتصادية وهي السوق صاحب الديمقراطية حديثة الولادة.

فالكونية الاقتصادية كأحد أهم مكونات العولمة وجهازها الاقتصادي الذي يتغذى من الماكرواقتصاديات العالمية هي قرار سياسي تتخذه دول بعينها، إن لم نقل دولة بعينها، والذي جعل من التجارة الحرة بطاقة سفره إلى دول المعمورة، والتي لم تساهم وحسب في الاستغلال الكامل والمنهك للطاقات الإنتاجية وفي ترحيل السياسات الاقتصادية وتغريبها عن أوطانها، بل أيضاً في إعادة مسرحية المستعمرات العريقة بقرارات أعدت في طاولات الشمال.

ينبغي أن نعلم كما يحدثنا نعوم تشومسكي «إن الحديث عن التجارة الحرة شيء رائع لافتتاحيات الصحف وخطب ما بعد العشاء ولكن الذين لهم شأن في اتخاذ القرارات السياسية لا يأخذون هذا مأخذ الجد»[(50)]، فهم يعلمون جيداً أين يتنافسون، أو يتناطحون، هنا في أرض الإخفاق حيث التربة لا تقوى على منافسة الاقتصاديات الغربية العملاقة.

هذا هو شأن الديمقراطية الغربية كلها (التي يناط بها القرار السياسي المتعلق بالمصالح الاقتصادية منذ فاعلية مصانع مانشستر ببريطانيا للقطن الخام المشحون من الجنوب الأمريكي)[(51)]، إلى (الصناعات البريطانية ومؤتمر كبار صيارفة لندن)[(52)]. لقد دأبت الرأسمالية على التغلغل في النظم السياسية بنمطها السياسي الغربي المتقدم الذي بوسعه إعادة توزيع أوراق اللعبة الاقتصادية كما تمكن من قبل من إعادة توزيع أوراق اللعبة السياسية.

إن العبودية هي الفن الذي تجيده الرأسمالية ولا تقبله حتماً الديمقراطية، فالديمقراطية والرأسمالية معتقدات مختلفة جداً بشأن التوزيع السليم للسلطة. الأولى تؤمن بتوزيع متساوٍ للسلطة السياسية، بينما تؤمن الثانية بأن (من واجب من هو أصلح اقتصادياً أن يطرد من لا يصلح عن العمل إلى الانقراض الاقتصادي)[(53)]. فأي نجاح يمكن أن يتم إذا ما التقت

هكذا ديمقراطية يُباع العالم اقتصادياً أمام ناظريها ليصبح العالم القرية الموحدة بينما تنهش التجزئة جسده السياسي، مع هكذا رأسمالية رفعت النقد إلى مرتبة العجل المقدس، لهذا لم يعد الاقتصاد هو ما يفرزه الاقتصاديون بل ما يفعله الساسة.

لقد سبب لنا التقدم التكنولوجي على الصعيد الاقتصادي وفرة في الإنتاجية، وازدهاراً مليئاً بتناقضات لا تقل عن تناقضاته الأساسية في مرحلة الصناعة حينما (شيدت المجتمعات الرأسمالية أنظمة سياسية يمكن من خلالها ترجمة الثروة الاقتصادية إلى قوة سياسية)[54].

إن هذا هو جوهر الارتباط القسري بين الليبرالية والديمقراطية حيث «يكون الفصل بينهما كما يذهب فوكوياما نظرياً»[55]، يحميه الإرهاب الاقتصادي الدولي، الثيموس الفوكويامي، الذي يشكل زخم الأسواق الكبرى والذي يرجع كما يرى تشومسكي (إلى الدولة والإدارة الاقتصادية كأشهر سمات الإدارة الريغانية أوج عصر ازدهار اللاعقلانية الاقتصادية الغربية)[56].

إلا أن الرأسمالية تقف بمفردها الآن بعد أن ظلت عقوداً طويلة في القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين تواجه الاشتراكية في الداخل والشيوعية في الخارج. ولم يعد لهذه الأيديولوجيات وجود إلا في أدبيات التاريخ وبعض التطلعات الفردية. ولكن فلسفة الإرهاب التي تشكل العولمة أجواء خطابها الاقتصادي حالة دون كيشوتية اقتصادية ماثلة دائماً أمام مخيلة رأسماليي السياسة وساستها. يعبر عن ذلك بايبك بأنهم «شأنهم شأن الجنرالات الذين يقاتلون دائماً حربهم الأخيرة، ويخططون لمستقبل هو في حقيقته ماضٍ، ويتمثل همهم المباشر في استرجاع النمو الاقتصادي العادي الذي لم تجده الولايات المتحدة خلال العقدين الماضيين، بل إنها في حقيقة الأمر قد فقدته إلى الأبد»[57].

وهنا يكمن في رأيي سر نفورها، ونفور فوكوياما، من ذلك الصراع الذي استشرفه صمويل هانتنغتون ما بين الثقافات بدلاً من الأيديولوجيات،

فأعداؤها اللدد القدامى يمكن أن يختفوا خلف هذه الثقافات حتى يتسنى لهم القفز إلى مسرح الأحداث على ظهر الأيديولوجيا. فإن الوعي الميثولوجي كما عبر ريمون آرون عن الفكر الاشتراكي والشيوعي لا زال شبحه يطارد رأسماليي السياسة.

كما أن الأيديولوجيات بدورها لا تعدو في رأي الباحث أن تكون سوى الثقافات، فهذا لا يتفق مع صمويل هانتنغتون في ذلك الفصل ما بين الأيديولوجي والثقافي. إن القيم الثقافية هي أجنة الأيديولوجيا التي تعددت أوجهها السياسية والاقتصادية التي شهدنا، وما زلنا نشهد، صراعاتها المنطلقة من قواعدها الثقافية. وما التجمعات الثقافية الكبرى كالحضارات الغربية والإسلامية والكونفوشيوسية وغيرها، من سباعية الحضارات عند هانتنغتون إلا أيديولوجيات تتظاهر في السياسة كما في الاقتصاد، (وهي نفسها التي يشترط فرنسيس فوكوياما، للمفارقة، أن تمتزج بها الديمقراطية والرأسمالية حتى ينجحا)[58].

لم تنتصر الرأسمالية، بل هُزمت وهي في ذروة انتشائها، نعم لقد هزمتها الديمقراطية بعد أن اصطدمت بـ (التدهور الاقتصادي والانحطاط الثقافي وهي الأمور التي تخيم بطابعها على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية)[59]. كذلك (تفتت تماسك الدول وعدم استقرار الديمقراطية حيث ظواهر الإجرام في شوارع شيكاغو وسان فرانسيسكو ونيويورك تتجاوز خمسينيات الغرب إلى عصوره الحاضرة لتكون تلك الكارثة المريحة للرأسمالية)[60]، وفي أمريكا اللاتينية وفي غيرها من مناطق نفوذ الغرب الصناعي وفي العالم الثالث، والأحياء الفقيرة المستوردة من أوروبا. ولهذا كانت الرأسمالية الغربية ودولها في أمس الحاجة إلى عون البلدان الأخرى.

لقد ولى زمن التبادلات الاقتصادية الغربية تلك التي ميزت عقود الستينيات أيام الاعتمادات المتبادلة مع دول العالم، وتشجيع الغرب للتجربة الاقتصادية، الشرق آسيوية، كاليابان حليف الأمس والعضو السابق في

منظومة العالم الحر، لمحاربة الاتحاد السوفييتي إبان الحرب الباردة عندما كان الانتماء الأيديولوجي مصدراً للسطوة والهيمنة. أما وقد انهار الاتحاد السوفييتي وتحطم جدار برلين عام 1989 م، وحتى لا تتحطم بدورها سفن الملاح بيري السوداء مرة أخرى، خاصة وأن الأمريكيين (قد أدركوا ـ كما يشير فرانسيس فوكوياما نفسه ـ أدركوا مؤخراً أن الشركات الأعضاء في شبكة الأعمال اليابانية كيريتسو لا تقوم بشراء بضائعها إلا من نفس الشركات وتفضل ذلك على التعامل مع الشركات الأجنبية)[61]، فإن الولايات المتحدة سوف لن ترضى بتبوأ المركز الثاني من اقتصاديات العالم، مهما منعها ركودها الداخلي، التي تحكمها البيروقراطيات الدولية النموذج الأمثل لرأسمالية البقاء للأصلح، حيث لا وجود ظاهر للدولة ولكنها في الحقيقة مختفية خلف صيحة العولمة لتحكم بها العالم الثالث، ليخضع لأهم مظاهر قوى التدمير الكامنة في رأسمالية السوق الحر القائم على التنسيق بين الدولة والشركات المالية والمؤسسات الصناعية الضخمة، ليبتلع السوق كل البضائع وفي مقدمتها بضاعة الأيديولوجيا.

الفصل الثالث

الأيديولوجيا ومؤسسات السقوط على الغرب



إن مؤسسات العولمة ما هي سوى بيوتات اقتصادية تروج أمريكا من خلالها للدولية الاقتصادية بعد أن تمت لها حيازة الدولية السياسية والأيديولوجية بانهيار الاتحاد السوفييتي واندحار الشيوعية، وفي مقدمتها الغات بريتن وودز التي تعتمد ترسيخ حرية التجارة وازدهار التبادل اللامتكافىء.

إنها الاتفاق الذي تم التوصل إليه إثر الحرب العالمية الثانية ليلائم مقاس العالم ذا القطب الواحد، للقضاء على الاستقلالية التجارية الإقليمية ومن ثمّ تأسيس الهيمنة الاقتصادية الأمريكية.

لهذا تعددت أدواره ووظائفه، فقد كان في السابق وسيلة لمحاربة الشيوعية بإشراك الأغنياء أما وظيفته الأخيرة، وقبل إحلال منظمة التجارة العالمية WTO محله بموجب جولة الأورغواي بمراكش عام 1994 م، فإنها ترسيخ ثقافة الاستهلاك، التي تميز الورقة الرأسمالية المطروحة في السوق ذي الطابع الطفيلي. ذلك السوق الديمقراطي والذي، لشدة ديمقراطيته الخاصة يدفع الدول إلى أن تفقد السيطرة على قوى اقتصادها، وإمكاناتها، وفقدانها من ثم لسيادتها الاقتصادية الوطنية، واستيراد خطط جيواقتصادية، لتغيير البنى الاقتصادية، تحدث انفصالاً وشروخاً يصعب ردمها من قبل المؤسسات الاقتصادية الوطنية تلك.

إن هذا هو التغريب الاقتصادي للكون، إذ يستحيل الفصل بين توسع الرأسمالية كنظام اقتصادي واجتماعي، وبين تغريب العالم (المترتب على الطابع الأوروبي للحضارة تلك التي تُصدرها أوروبا الرأسمالية ولم تنسَ أن تصدر معها ماكنزمات منظومتها الاقتصادية)[63].

إن فرض تجارة عالمية يفرض ولا شك تغيير خريطة العالم الاقتصادي، وإضاءتها بأزرار جديدة كسرت الحواجز المصطنعة لحركة البضائع والخدمات ورأس المال. ذلك بفضل الدور الذي لعبته المنظمة التعاونية والاقتصادية للتنمية OCED (التي تنبأت بإضافة 195 مليون للدخل القومي الأمريكي. ولهذا عانى أعضاؤها بما في ذلك اليابان من انخفاض عوائد الإنتاج في الثمانينيات مقارنة مع السبعينيات، إذ شكلت مع باقي المنظمات نطاقاً لحرية تجارية متعددة وتشجيع بلاد نامية على أنظمة اقتصادية قائمة على السوق)[64].

فكانت بذا التجارة الحرة، المقولة الوحيدة المطروحة للخيار الاقتصادي، يتعاون معها في هذا الصعيد الاتحاد الأوروبي الذي يصوغ قواعد هذه التجارة العالمية، ومنطقة التجارة الحرة في أمريكا الشمالية الذي يضم جميع الأقطار الأمريكية، وتلك المؤسسات التي تدور في فلكيهما بما في ذلك المصرف الدولي للتعمير والتنمية الذي توسع ليشمل الهيئة الدولية للتنمية AID، منظمات الأمم المتحدة التي صودرت وطوعت لخدمة أمم بعينها كمنظمة الزراعة والتغذية FAO والمنظمة الصناعية UNIDO وغيرها من المنظمات، تلك التي ترعى باسم العولمة مصالح الغرب لتفرض قوانينها وشروطها على دول العالم الثالث، تلك الشروط التي لم تذعن لها إسرائيل، التي تروج للشرق أوسطية.

وهكذا أضحى العالم يمخر في عبابها دون بوصلة أو خريطة يمكناه من أن يصبح ذاتاً بمقدورها أن تسير حياتها تبعاً لرغباتها وإمكانياتها

وخياراتها. فإن الأولوية هي لرغبات وخيارات الولايات المتحدة المدفوعة بالرغبة في التفوق. ولهذا خالفت روح اتفاقية الغات لتحل محلها «المنظمة العالمية للتجارة WTO» كاتفاقية تدعو إلى وضع مستويات عامة ملائمة، فقد ولت أيام نجاح الغات، بعد أن حقق أهداف أمريكا أيام لم يكن لليابان أو ألمانيا وزن اقتصادي يمكنهما من مناطحة تلك الاقتصاديات أو بالأحرى الآليات الاقتصادية الأمريكية.

لهذا وكما يصفها برفسور بوردو Bordo «نجحت في عام 1947 م بجدارة في حلقة جنيف المستديرة الأولى، إذ حققت انخفاضات تعريفية بنسبة 35 في المائة في الخمسينيات، وواصلت هذه النجاحات في حلقة كنيدي المستديرة في الستينيات وحلقة طوكيو المستديرة في السبعينيات»[65]، وهو النجاح الذي يسر استفادة الكثير من الدول في هذا، خاصة في السنوات الأولى التي تلت هذه الاتفاقية لأنها التزمت بروحها وبشروط الخصوصية الاقتصادية الأمريكية، (ما عدا بعض الدول التي شقت عصا الطاعة، يصفها لستر ثورو دون تفصيل بأنها بعض الدول الأفريقية)[66].

لقد حاولت الولايات المتحدة المحافظة على هذا النجاح، الذي يؤسس هيمنتها الاقتصادية الدولية، بترشيح السندات المقدمة بالدولارات من أجل تحسين عرضها وصورتها المالية، لكنها لم تتمكن من ضبط هذه التجارة بعد منافسة اليورو دولار لها. وتطورت المتاجرة به (مما سبب ذلك الصراع المالي بين لندن وفرنكفورت الأمر الذي عجل بسقوط تاتشر في الانتخابات لأنها لم تنسق لهذا السباق وتنضم للنظام النقدي الأوروبي (EMS)[67].

وكان هذا كله يتم في سياق الحرب الاقتصادية الباردة، التي ما زالت رحاها تدور حتى الآن، لإلحاق العالم الثالث بركب الرأسمالية. مما يدل على وجود ملامح مشتركة ما بين عدة مشاريع اقتصادية سابقة ولاحقة طرحتها الولايات المتحدة، كتلك التي ما بين مشروع الفرد مارشال لإعادة

رسم خريطة أوروبا، ونظام الغات بريتن وودز (على الرغم من أن مشروع مارشال لم يكن من الناحية الرسمية جزءاً من نظام الغات بريتن وودز فإن القوة نفسها التي أوجدت الثاني أوجدت الأول بالمثل)[68].

فكلاهما مشروعات اقتصادية ظاهرياً، ولكنهما يستبطنان أهدافاً أيديولوجية، ركزت على تدفق مقادير كبيرة من الرساميل، سواء لمساعدة البلدان الغنية التي تضررت بفعل الحرب، بالنسبة لمشروع مارشال، وذلك لاحتواء الشيوعية بإنشاء المؤسسات العسكرية اللازمة لهذا، أو الآن من أجل الحفاظ على المنظومة الرأسمالية «الغات»، لتصبح مع الديمقراطية الليبرالية والاقتصادية هما الإطاران الأساسيان والوحيدان لتنظيم المجتمع الإنساني المعاصر.

إلا أن أمريكا التي لا يرضى طموحها إمكانات وملكات الغات أحلت محله منظمة التجارة العالمية WTO لتوسيع أسواق الشمال، ولكي يغطى تلك المناطق التي لم تفلح الغات في تغطيتها، لتكسير العوائق التي تحد من حرية التجارة. إن هذا جزء أساسي من النسيج الاقتصادي العام المعتمد على العولمة، ووفقاً لاستراتيجيات أمريكا المعتادة في تفريغ المنظمات من محتواها وصلاحياتها، خاصة وأن آخرين كانوا دائماً بالمرصاد للاشتراك فيها وجني ثمارها، فهناك أوروبا الغربية المتوثبة دوماً لمناطحة أمريكا اقتصادياً، بغض النظر عن الصراع الداخلي فيها خاصة ما بين إنجلترا وألمانيا، كما أن هناك الشرق بريادة الاقتصاد الياباني.

فإن أمريكا التي (أقدمت إدارتان فيها تزعمان أنهما تؤيدان مبدأ التجارة الحرة على إكراه حلفائها على تبني قيود تصدير تطوعية، وخرقتا الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة GATT من خلال فرضها لتعريفات جمركية انتقائية مضادة)[69]، قد تركت هذه المنظمة WTO (فارغة دون قيادة ودون إجراء تصويتي)[70]، إنها منظمة عاجزة كما يرى ثورو (عن وضع نظام جديد كهذا، فإن منظمة دولية ذات 117 عضواً فيها لمورشيوس من قوة التصويت

ما للولايات المتحدة أو الصين ليست هي المنظمة القادرة على الوصول إلى نتائج)[71].

كما أن أمريكا وانطلاقاً من هذه المركزية الاقتصادية، هاجمت مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية UNICTAD، الذي تشكل في عام 1964 م بعد حملة تبنتها مجموعة دول عدم الانحياز حين دعت إلى مؤتمر لقضايا التنمية انعقد بالقاهرة في صيف 1962 م، انتهت فيه إلى وثيقة سميت إعلان القاهرة تعبر فيه عن ضرورة التنمية وذلك من أجل تهميشه، حتى تظل تلك الهوة بين الدول الصناعية وبين العديد من الدول التي تنتمي، أو كانت تنتمي إلى العالم الثالث قائمة.

إن الديمقراطية الليبرالية الاقتصادية (ذات الطابع الأمريكي الخاص، لا تعتمد على تحديث البُنى الاقتصادية لتضييق الهوة، كما يذهب فرنسيس فوكوياما)[72]، بل إلى توسيعها، وهذا يفسر روح المنافسة ما بين مظاهر نشاط المنظمات الاقتصادية الأمريكية كالمناطق التجارية الحرة FTA بأمريكا والنافتا NAFTA والأسواق الأخرى المتماهية مع أهداف الاتحاد الأوروبي، أو السوق الشرقي الياباني، وحتى التركي.

وإن كانت الآليات التي تسيِّر المنظومة الاقتصادية الغربية أمريكيةً كانت أم أوروبيةً لا تعدو أن تكون (استراتيجيات لتركيع الدول الفقيرة خلافاً لما سبق وذهب إليه فوكوياما)[73]، حيث يخلق الاقتصاد المتعولم انفصالاً أساسياً بين المؤسسات الوطنية، (فبدلاً من عوالم تتولى فيه السياسات الوطنية قيادة القوى الاقتصادية يؤدي الاقتصاد العالمي المزمع ما إلى ظهور عالم تتولى فيه قوى جيواقتصادية خارج الوطن فرض السياسات الاقتصادية الوطنية، تفقد فيه الحكومات الوطنية مقدرتها التقليدية على تولي السيطرة الاقتصادية)[74].

حيث تسير العولمة والفقر، جنباً إلى جنب كما في الصين والهند، وهما من أكثر البلدان في الأرض تلقياً لإسعافاتها، أي الاستثمارات الأجنبية

المباشرة FDI أو التوابل التي (يزين بها الغرب قصعة العولمة)[75].

إنه تخبط العولمة الذي ميز مؤسسات ما بعد الحرب العالمية الثانية، مع الغات بريتن وودز ومنظمة التجارة العالمية WTO، البديل المُخبط والمُخبَطَ، وصندوق النقد الدولي والمصرف الدولي اللذين صُمما من أجل تعزيز مالية الدول الصناعية لأجل تسديد ما عليها من ديون، وهذا ما لم يحدث، فتحولا من ثم إلى حماية السوق الرأسمالي لكي تظل الاحتكارات مسيطرة، ليشكلا جزءاً هاماً من خطاب جنرالات المؤامرة الأيديواقتصادية، والذي يتضمن بداهةً تبعية الدول النامية للمنظومة الرأسمالية بحيث تبقى تابعة حتى بعد استقلالها عن طريق مراوغات هاتين المؤسستين، الصندوق والمصرف، بإعلان السوق في وجه العالم الثالث ورفع شعار (سماحة القروض ومن بعدها هراوة الديون)[76].

إنها طقوس التجويع التي تمارسها والتي لا تخفى أثارها السلبية، فهي لا تُمنح هبةً أو دون فوائد باهظة، تلك التي (أجبرت كوستاريكا تحت ضغطها على اتباع النموذج المصمم للعالم الثالث وما ينطوي عليه من تقشف وفقر)[77].

أي إنهما، الصندوق والمصرف، قد أصبحا منذ أمد ليس بالقريب أدوات تنفيذية لأيديولوجيات ذوات أهداف اقتصادية تفرضها مجموعة الغرب المتعطش للربح، مجموعة السبعة، التي (تفرض قاسماً مشتركاً تتفق عليه الولايات المتحدة وأوروبا واليابان)[78].

إنها الأيديولوجيات الاقتصادية التي يجب أن يذعن لها الكون وباسم العولمة الاقتصادية، والتي لم تخدم حتى الآن سوى المركزية الاقتصادية الغربية، ولهذا تتصدى لأية استقلالية اقتصادية. ولقد اتخذت من التفوق الصناعي أحد مظاهرها في دول العالم (ولهذا اعتبرت عزم كوريا الجنوبية خوض مجال الصناعات الفولاذية سابقاً لأوانه إلا أن شركة يوهانج حطمت آماله وأصبحت في فترة وجيزة أهم الشركات العالمية في إنتاج الصناعات

الحديدية والفولاذية بعد الحرب العالمية الثانية)[79].

وهكذا يفضل المصرف الدولي المكلف بإعادة بناء أوروبا التعامل مع المركزية الغربية ودبلوماسيتها المنحازة لواشنطن والتي تقوم على سياسة دمج اقتصاديات العالم الثالث مع المنظومة العالمية بصفة تابع. (قدمت الولايات المتحدة بمقتضاها قروضاً ضخمة لدول العالم الثالث شريطة المحافظة على سياسة الدمج هذه القائمة على الإيمان بتفوق اقتصاديات الغرب، وعدم السماح بتجاوز الخط الأحمر كما فعلت كوريا الجنوبية واليابان، ولهذا قدمت الولايات المتحدة قروضاً ضخمة لباكستان والهند والفلبين وسيريلانكا لميكنة الزراعة)[80]، مما جعل صندوق النقد الدولي والمصرف الدولي، يرتبطان بالأزمات المالية والسياسية، ومسؤولين عن الكثير من أوجه عدم الاستقرار الاقتصادي، في كثير من بلدان المعمورة التي تعاملت معهما بحسن نية متوقعة أن تلتحق بيوتوبيا المركزية الغربية ومنظومتها الرأسمالية.

إن كلتا المنظمتين كما يشير لستر ثورو «لم تُصمم للتعامل مع مشكلات الدين ولا تتوافر لدى أي منها الوسائل اللازمة لذلك، وهما قادرتان على تفادي الانهيار ولكنهما لا تستطيعان إعادة العافية للنظم المالية في العالمين الثاني والثالث»[81].

إن أزمة الديون لم تجد حلاً لها حتى الآن، إن (كليهما كما لاحظ ماركوس أرودا ـ الأمين العام لمؤسسة أكفا ICVA في وثيقته بتاريخ 1993 م ـ إن المصرف الدولي ساكت تماماً إذ إن الفقر لم يكن موضع اهتمامه قبل 1980م)[82].

إلا أن هذا لم يكن السر وراء سحب أمريكا ثقتها من المصرف الدولي وصندوق النقد، واستبعادهما من مهمة إعادة بناء أوروبا بعد الحرب، تلك المهمة التي من أجلها أنشىء المصرف الدولي. إنما لعجزهما عن التعامل مع المنظومة الغربية الرأسمالية، لأنهما لم يوفرا وسائل كافية تحارب بها الحكومة في معركتها التي تدور رحاها في ساحة السوق، ولم يكونا على

حجم طموحها في تشييد دكتاتورية السوق العالمية، وما يتبع هذه الدكتاتورية من تحرير للتجارة وحرية تنقل رؤوس الأموال وخصخصة المشروعات والشركات الحكومية وهي (الأسلحة الاستراتيجية في ترسانة الحكومات المؤمنة بأداء السوق)[83]، ولهذا اعتبرت كلتا المؤسستين متقاعستين عن التعبير عن الخطاب الاقتصادي للعولمة، وإن شكلا وما زالا، جزءاً أساسياً من هذا الخطاب، إذ يتماهيان مع أطروحاته القديمة المتمثلة في الرؤية الإمبريالية للعصر الحديث (إذ إنهما يفرضان وجود اقتصاديات متقدمة للسوق على واقع هذه البلدان التي تعتمد هذه الوجهة)[84].

إن هذا يفسر ذلك الارتباط المصيري ما بين هاتين المؤسستين، صندوق النقد الدولي والمصرف الدولي، والاقتصاد النيوكلاسيكي المحافظ، الذي ازدهر منذ الثمانينيات أيام حكم تاتشر وريغان اللذين رفضا تدخل الدولة، مع أن صندوق النقد الدولي والمصرف الدولي يمثلان الدولة أو قد حلا محلها، ويقدمان نموذجها الاقتصادي في كل أصقاع المعمورة.

إنه النموذج الذي من خلاله تنادي النيوكلاسيكية بأن القوانين الاقتصادية (مطلقة ويمكن تطبيقها في كل زمان، فهي سارية المفعول في روسيا كما في أمريكا أو اليابان أو بوروندي أو على هضاب بابو غينيا الجديدة)[85].

ولهذا فإن (مقولات الصندوق والمصرف تقوم على صلاحية انطباقية مع التحليل النيوكلاسيكي)[86]، إنها هي نفسها مقولات الدولة والخطوط المبدئية لخطابها الاقتصادي، ولهذا (لم يناصب الأمريكان العداء للدولة أو تدخلها في مختلف مرافق الحياة بخلاف ما أشار فرنسيس فوكوياما)[87]، إذ كيف يتأتى تخلي الدولة، الممثلة للعقلية الغربية وأيديولوجيتها عن مشروعية وجودها بما هي دولة الرفاهية، التي ما فتىء يبشر بها الغرب، والحاملة لرايات هيمنته على خصوصيات العالم، وفي مقدمتها الخصوصية الاقتصادية.

وما الليبرالية الاقتصادية إلا المرافق الأنسب للسوق الملتصق بالجسم

السياسي حيث يتوفر رأس المال الدولاب المسير للمؤسسات الديمقراطية، والتي تلعب الدولة فيها دوراً بارزاً في استراتيجيتها.

من هنا جاء تفسير فوكوياما (للمشاكل الناتجة عن عدم الاستقرار في بولندا وهنغاريا وروسيا وأوكرانيا وبقية دول المعسكر الشيوعي السابق لأنها حاولت إقامة مؤسسات سياسية ديمقراطية دون وجود أرضية رأسمالية ناجحة، وحيث دول أوروبا الشرقية في مرحلة ما بعد الشيوعية تجسد خير مثال عن الدور الذي تلعبه الرأسمالية في ضمان واستقرار وسلامة الديمقراطية الليبرالية)[88] التي تنفذ خيارات الدولة، ومن غير الدولة يحمل شعاراً سياسياً هو الديمقراطية الغربية؟، والتي سلمت هذه المؤسسات المشروعية في إصدار شهادة المواطنة الاقتصادية، تلك التي تعبر عن الانتماء إلى العصر المعاصر المرهق كاهله بجراحات وندوب الليبرالية السياسية.



الفصل الرابع

أغنياء متعددي الجنسيات وفقر معولم



إن الحرب كانت، وما زالت، هي الإطار المرجعي لاقتصاديات المنظومة الرأسمالية الهوبزية، مهما حاولت إلباسها ثوباً تمويهياً. إن تراكم رأس المال في مراحله الأولى وما تبع ذلك من توسعات في الإنتاج في عصوره المختلفة، قد وُظف في إبادة أمم بكاملها، وخلق أنواعاً عدة من التجارة تتراوح من (نخاسة الإنسان إلى التجارة التكنولوجية، مروراً بالتجارة الكلاسيكية في المعادن والنفط وغيرها، والتي كانت ضرورية سابقاً في استغلال المعادن، إلى الشركات مغفلة الاسم في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا والتي ما إن حصلت على حريتها من البرلمان أو سلطات الدولة التنفيذية حتى خرجت إلى سطح الأرض لتأخذ في الانتشار على حساب حريات الشعوب)[89].

إن نجاح الرئيس ثيودور روزفلت عام 1933 م في تجاوز أزمة أمريكا الكبرى التي حلت بأسواق المال بوول ستريت Wall Street بنيويورك عام 1929 م، وظهور الشركات الضخمة ذات الميول الاحتكارية التي تميزت بها الحقبة الاقتصادية الأخيرة للقرن الماضي، مثل (روكفلر وجوولدنر ومورجان وكارنيجي)[90]، وجنرال موتورز (الشركة الصناعية الأولى في العالم وبؤرة النفوذ السياسي في واشنطن)[91]، والتي تهاوت أخيراً، والتي (توطدت من ثمانينيات وتسعينيات القرن المنصرم)[92].

كل هذا لا يخرج عن هذه المرجعية الهوبزية، وإن اختلفت أنماط نشاطاتها ورقعها الجغرافية ومعها تعولم الاقتصاد، أو تأدلج بالأحرى. لقد تقلبت معها جغرافية العالم، فحتى أوائل السبعينيات لم يكن ثمة ما يسمى بالاقتصاد العالمي، وإن كان الباحث يعتقد أن آليات هذا الاقتصاد المتعولم ظلت نشطة منذ عهد غير قريب تعددت أنواعها ومشاريعها ومعها تعددت ضحاياها منذ إنسان العالم الثالث القديم الحديث المسرور بهدايا الرجل الأبيض، الباحث عن مواطن الثقة الاقتصادية، إلى تلك الموجة من المتشردين الذين (شهدتهم أرصفة أمريكا وأزقتها وما يسميهم ثورو بالبروليتاريا الرثة)[93].

لقد تجاوز نشاط هذه الشركات التعبير الأكاديمي الذي صاغه ديفيد ليلنتال في بحث له إلى معهد كارنيجي للتكنولوجيا عام 1960 م ونُشر تحت عنوان: **الشركة المساهمة متعددة الجنسيات** كما استخدمت مجلة بيزنس ويك Business Week نفس التعبير في تقرير لها خاص بعنوان: **الشركات المتعددة الجنسيات** في عددها الصادر في 20 أبريل عام 1963 م، تجاوز هذا نحو العملقة والتي (ترعب اليوم الحكومات وناخبيها على حد سواء وتحرك الجميع بما لديهم من سطوة)[94].

لقد دفع ازدياد نفوذها إلى المقدرة على الامتزاج مع الوحدات الإنتاجية والمؤسسات المالية والمصرفية مع المصارف الكبرى التي تحولت إلى مصارف متخطية للقوميات بعد الحرب العالمية الثانية، وقويت في السبعينيات لتساعد النظام الرأسمالي على تجاوز عثراته، وأصبح بوسعها قيادة العالم الرأسمالي الدولي.

لقد تقدمت الهياكل الاقتصادية الغربية متعددة الجنسيات انطلاقاً من الاقتصاد مستغلة سقطات الجنوب ورخص العمالة وهيمنتها على رأس المال العالمي، ولم تعد الحدود القومية كافية لتوفير القاعدة التي تسمح بنمو قوى الإنتاج نمواً مضطرداً ليصل مثلاً حجم مبيعات فروعها الأجنبية وحدها ما يساوي حجم التجارة العالمية عام 1990 م.

إنها شركات بلا دول حتى تتوزع أصابع الاتهام، ولا يمكن مقاومتها. مع أن الدولة كجهاز سياسي هي التي ساعدت على قيامها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقد ضعفت الدولة وحلت محلها الشركات، ساعدها على هذا التقدم التقني وازدياد الإنتاج واتساع السوق، حتى تمكن ستانفورد وكارنيجي وفورد من بناء الثروات عن طريق السكك الحديدية والنفط.

إن الدولة (الضعيفة ومنذ الدولة الرخوة والذي تراجع دورها في عصر النهضة الصناعية بداية السباق، والذي انتهى بإدراك أمريكا بأنها بصدد اللحاق بالحكومة المستعمرة إنجلترا، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مسلمة لهذه الشركات مهمة تسيير اقتصاد السوق في السعر والجودة والنوعية على حساب الوطن) ظلت تراقب وتحرك من فراش مرضها هذه المؤسسات رغم ما بدا من أنها لا تحمل ملامح الدولة وضعفها وانتكاسها، ولكنها تخفي وراءها وجهاً أيديولوجيا مزوراً للدولة، التي لم تعد بنيتها مناسبة لهذا الغرض، رغم أن رؤساءها كما يقول آلفن توفلر (ليس لديهم رغبة في التخلي عن السلطة وما زالوا يقاتلون من أجل المزيد من الأرباح)[95].

لقد اكتسبت حقاً في التأثير السياسي من خلال تحالفها مع التروستات الاحتكارية والمؤسسات والمنظمات الدولية، وتحكمت في مفاتيح اقتصاد العالم والدول النامية، وسيطرت على ميادين التقدم التكنولوجي والطاقات الإلكترونية والعسكرية والكيميائية والنووية، لتصبح من ثم صاحبة الحق في تحرير شهادة البراءة الاقتصادية لدول المعمورة، مورطة كل دول العالم خلال السنوات العشر الأخيرة في (لوغريتمات اقتصادها المتعولم لتزيد من حدة التبعية الاقتصادية)[96].

يكفي أن تحكُّمها في المواد الخام ومن ثم في أسعارها وأسعار صادراتها يوقف تماماً تدخل الدول النامية في تحديد أسعار صادارتها، تاركة المجال مفتوحاً لتأثير المصالح الخارجية في تقلبات ميزان اقتصادها. ناهيك

عن هيمنة رأس المال الخارجي على السوق الداخلي، لعدم وجود إنتاج محلي لهذه المواد، كذلك ارتفاع أسعار المواد المستوردة والمصنوعة (إن هذا كله يؤثر ولا شك على أساليب التسويق في البلاد المتخلفة والتي تسيطر عليها المصالح الأجنبية)[97].

إن هذا هو التخطيط المركزي، الذي يطلق عليه بارنت وموللر Barnet, Maller المشروع الكوني الذي يكرس هذا التخطيط، إن هذا يعني أكثر من التدخل في رسم السياسات الداخلية كما جاء في حديث المدير التنفيذي للمعهد الآسيوي الأمريكي للعمل الحر التابع لاتحاد العمل الأمريكي في مقال له في مجلة فارسترن إيكونوميك Far Eastern Economics «إن الشركات الكبرى العابرة للقارات تصر على الحكومة المضيفة بأن تقمع حق العمال في تنظيم النقابات والانضمام إليها حتى إذا كان هذا الحق مضموناً في دستور بلادها وقوانينها، كذلك الضغط على حكومات العالم الثالث للسماح باستغلال اليد العاملة على نمط القرن التاسع عشر»[98].

وهكذا هيمنت هذه الشركات على ثلثي التجارة العالمية وأصبحت محور العولمة الاقتصادية القوى المسيرة لها، وعينيها المسلطتين على مجريات الاقتصاد في الكرة الأرضية، والتي تعد مسبقاً أجندة ما هو مطروح على طاولة اقتصاد العالم، بدلاً من أن تكون وكما يذكر حميد مولانا H.Mawalana والذي نتفق معه في ذلك «اختيار متروك لمجموعات الشعوب القوية، والمؤسسات مجتازة الحدود TNCS والمنظمات العالمية»[99]، ودورها المعروف في اقتصاد العالم المرهون.

وهنا تعكس الاستثمارات الأجنبية المباشرة FDI عالمية الانتشار، توزيع الإنتاج الهائل بواسطة هذه الشركات، وهي الاستثمارات التي تعكس أيضاً الدور الهائل لهذه الشركات متعددة الجنسيات والتي تعودت على جلب تكنولوجياتها معها إلى البلد المضيف المغلوب على أمره.

ومن ثم تمثل هذه الاستثمارات القناة الأكبر التي يتم عن طريقها تمرير

التكنولوجيات إلى بلدان العالم الثالث حيث شهد عصر الثمانينيات توسعاً كبيراً في نشاطها على الصعيد العالمي، وهكذا تفرض نمط إنتاجها القائم على فلسفة اللاتكافؤ، وتكون بلدان العالم الثالث (محطات عابرة لنشاطها القائم على الاحتكارية وضبط العمليات الاقتصادية)[100].

هكذا فإن السوق قد خُطط لها مسبقاً، آليات أو بضاعة أو أسعار أو استيراد، ومن ثم فإن جياع العالم (يُلقي بهم في حلبة تنافس مباشر مع حسني التغذية والمتخمين)[101].

فهم يضعون شروطاً عن طريق الاستثمارات الأجنبية المباشرة، يهندسون من خلالها التنمية الاقتصادية للعالم الثالث ويقيدون مصنوعاته وصادراته ووارداته، ناهيك عن مصيدة الديون وفخوخ القروض التي يهبها صندوق النقد الدولي والمصرف الدولي اللذان يعيقان عملية إصلاح النظام النقدي في البلدان التي يهيمنان عليها، ويعرقلان سير التنمية الاقتصادية بها، إذا ما انحرفت عن خدمة مصالح المركزية الاقتصادية الغربية.

إنهما يوسعان الحلبة التي تدب فيها هذه الشركات وتسعى دون قيود على ممارساتها التي عن طريقها تشرك أمريكا دول العالم في مؤامراتها الاقتصادية ضد فقراء العالم.



الباب الثالث

الخطاب السياسي الغربي

(تاريخ الأزمة وأزمة التاريخ)

الفصل الأول

النص الماركسي والخطاب الفوكويامي



إن الأيديولوجيا والتاريخ يقف كل منهما إزاء الآخر بجدارة كمرآة عاكسة لمحتويات الأخر فإن الأيديولوجيا هي التي تعالج أحداث التاريخ وتصنفها ضمن مقولاتها، حتى كادت أن تكون التاريخ نفسه، كما إن التاريخ هو سرد وتفصيل لمحتويات الأيديولوجيا، حتى كاد أن يكون الأيديولوجيا نفسها. من ثم فإن هناك مبدأ يقف دائماً مترصداً لعصره (ليختزله) في مفاهيم بعينها تفسر العصر وتسيّره، وقد توقف خط سيره إن عصى وتمرد على مبدئه، وبنفس القدر هناك عصر يتعقب مبدأه ليفصّله أو يترجمه إلى وقائع وأحداث.

من هنا كان السجال، ومن بعده الرهان، ما بين التاريخ وأيديولوجياته والأيديولوجيا وأحداث تاريخها. كل منهما يحاول جاداً أن يلوي عنق الآخر ليصادره ضمن ممتلكاته ليوحدهم الرهان، بعد أن فرقهم السجال.

وما بين هذا وذاك ولدت مقولة، نهاية التاريخ، ذات الولادات المتعددة كيفما اقتضى أمر العلاقة بين التاريخ والأيديولوجيا، إنها المقولة التي طالما ستر بها الخطاب السياسي الغربي عورته بشقيه الرأسمالي الذي يريد أن يطوع مبدأ العصر لعصره والماركسي الذي يطمح إلى أن يطوع عصر المبدأ لمبدئه.

إن تهافت المنظورين حول هذه المقولة، نهاية التاريخ، أمر بيّن للعيان، فإن الأيديولوجيا حدث جماعي وهي في الوقت نفسه حدث تاريخي، فهي ليست خلق من عدم. هكذا (أعادت الأيديولوجيا اليعقوبية تأويل صور ورموز روما القديمة)[1]، إذ يمتنع التمييز ما بين الأيديولوجيا والتاريخ، حتى تكون سيادة إحداهما إيذاناً بتحرير شهادة وفاة الآخر.

إن العصر هو الذي يحدد المبدأ، كما أن المبدأ هو الذي يسيّر العصر (فإن المبدأ الذي يسود يحدده جيل أدرك العصر السالف، وهذا ينطبق تماماً على فرنسا حيث تم انهيار منظومة الطبقات بعد الحرب العالمية الثانية لا الحرب الأولى)[2] من ثم فإن صفحات التاريخ ليست مرتبة بتلك العناية التي يتوهمها مصنفو نهايات التاريخ، ونظرياتهم المغرقة في التنظير التي يقيدون بها الفعل الإنساني بذلك التحقيب القسري الذي يجعله ينتمي بداهة إلى فكرة ما، أو مقولة ما، أو مجموعة من الأفكار والمقولات معاً. فكأنما التاريخ هو الذي يصنع البشر ويلغي ذواتهم ليحل محلها وعي غير منظور. إن اكتشاف التاريخ هو وحده (الذي جعلنا على بينة من أن النشاط الإنساني وليد الإرادة الحرة)[3]، فنحن الذين اكتشفنا في التاريخ الفترات البدائية فيه وتلك التي تتصف بالظلامية، والتي تتسم بالعظمة والتي انتابها الانهيار، إنها أي مقولة بداية التاريخ أو نهايته، إن كان هناك ثمة مقولة حقيقية كهذه، هي مقولة إنسانية ومحاولة لفهم التاريخ الذي لم يُوجد حتماً قبل الإنسان، بل تزامن وجوده مع وجود الوعي الإنساني به.

لهذا إن جاز الحديث عن نهاية التاريخ فهي مجرد تعبير مجازي عن تحقيبية مقولاتية للوعي البشري لمرحلة ما من مراحل التاريخ، والتي ستتلوها بداهةً مرحلة أخرى. إنها جدلية الوعي التاريخي، لا تاريخ الوعي، فالأول يمكن تحديده ووضع خطوط عريضة لعمله إذ إنه نظرة إلى التاريخ من داخل التاريخ، أما تاريخ الوعي فتتجاذبه عدة عوامل يصعب معها بيان انتمائه إلى فترة دون أخرى أو مرحلة دون الأخرى، الأمر الذي يسهل معه إضفاء صفة

الإطلاق والثبات عليه. كذلك الأمر مع الأيديولوجيا وهي (مطلقة ومتعصبة مثل الأديان إذ إنها حاوية بنية مماثلة ومنتمية إلى الصنف الثقافي نفسه، إلى الذهنية قبل العلمية)[4]، إنها أيديولوجيا الوعي التي لا تقل عصياناً عن تاريخ الوعي في الانتماء إلى مرحلة أو فترة. بينما الوعي الأيديولوجي الذي يحاكي الوعي التاريخي، يسهل أمر تحقيقه وتوظيفه، ومثله أيضاً كان الرحم الذي أفرز مقولة نهاية التاريخ، أي التاريخ حينما يتجاهل نفسه.

وبنفس القدر كلا الوعيين الوعي التاريخي والوعي الأيديولوجي (إن جازت التثنية) مقولتان إحداهما تاريخية تفيد التحقيب المرهون بانتصار حقبة ما من حقب التاريخ أو سيادتها، والأخرى أيديولوجية تفيد الإنهاء المتعمد لأيديولوجيا الخصم (إنها صراع لا عقلاني وإن كان لا يخلو من العواطف لإنهاء شرعية منعقدة وإحلال أخرى مكانها إنها تحولات في نظام الرموز لا أكثر)[5]، ولو كنا مصدقين بنهاية العالم، تاريخاً أو أيديولوجيا أو كليهما معاً، لصدقنا فاليري منذ أكثر من خمسين عاماً في ذهابه إلى نهاية العالم، وإن كان تناوله للموضوع تناولاً كرونولوجيا، إلا أنه ينتمي إلى نفس الفترة التي راجت فيها هذه المقولة الأكذوبة، أي العام 1950، إبان كانت هذه المقولة كما يصفها جاك دريدا (خبزنا اليومي التي لم ينتبه إليها كثير من الشباب اليوم من نموذج قراء فوكوياما أو مستهلكيه أو من نموذج فوكوياما نفسه)[6]، ولكنا مصدقين كورنو وبروكنر في ذهابهما، كل على حده، إننا نعيش في عصر ما بعد التاريخ (كما تلقفها فوكوياما ليصف بها خاتمة الاتحاد السوفيتي)[7]، وقبله مع العالم الماركسي الغربي ر. تاكر في فكرته عن ما قبل التاريخ وإن كان قد ربطها بنهاية الرأسمالية، كمقولة ماركسية.

وهكذا تهطل علينا نهايات التاريخ السعيدة أحياناً، والتعيسة أحياناً أخرى، كالأعاصير لتبشرنا، أو لتنذرنا بقرب انتهاء العالم، والتي لا تعبر إلا عن ذلك القلق الذي تعيشه، المنظومة السياسية الغربية، المعبرة بصدق عن الوعي التاريخي القلق والوعي الأيديولوجي الأكثر قلقاً.

إننا لسنا (بعيدين كل البعد عن نهاية الأيديولوجيا كما يذهب موسكوفتشييف)[8] طالما أن الأمر لا يعدو طرحاً ذاتياً ذا بعد سياسي مرتبط بدوام سلطة ما، فالكل له مطلق الحق في أن ينهي التاريخ كيفما يشاء ومتى ما يشاء، فهي ليست معطية بل فرضية مطالبة دائماً بإثبات ذاتها، إنها (ليست صفة ملازمة للأفراد ولكنها تظهر بمظهر غائي أداتي)[9]. لهذا صاحبت حقباً معينة في الفكر السياسي الغربي، الذي كثرت فيه نهايات التاريخ، وكانت تعبيراً عن أنواع الصراع الذي اعترى محتوياته ومجريات أحداثه، والذي تجسد في الكثير من الأحيان، في قوالب فكرية تمثلت في الثورات السياسية التي يعكسها هذا الصراع، كالحقبة البرجوازية من عهد النهضة إلى عصر الأنوار. لهذا لم تكن فرضية الأيديولوجيات السياسية المهتمة بالتعصب اللاعقلاني كما استنتج انسار (بل إعادة طوباوية مسجلة في التراث الغربي منذ عهد الأنوار)[10] إذ إنها (أيديولوجيات عاكسة للأرضية السيكولوجية والاجتماعية للطبقة البرجوازية القلقة)[11]، مما يجعلها دوماً ميالة للتعبير عن انقضاء حقبة فكرية أو سلطوية. وتأتي من ثم نهاية التاريخ، لتنهي إعداد الشفرة المميزة والمسيرة لهذه الحقبة، وتجد وسيلتها هنا «الأيديولوجيا» لتتخلص بها ممن تشاء من الحقب، وهكذا يخيل لها أنها قد أنهت التاريخ برمته.

لهذا جاز لنا أن نطلق على هذه المقولة الهرولة اللاعقلانية، نحو تجاوز الإنسان، ولكن إلى أين؟ إلى النمطية المُوهَمة (الموهِمة) بأنها قد امتلكت مفاتيح مغاليق التاريخ منذ هيغل صاحب الوهم الأول الذي قاده إلى أن الدولة الديمقراطية الليبرالية، المسيحية الأوروبية الحديثة، في القرن التاسع عشر المتولدة عن الثورة الفرنسية هي الدولة الحرة التي ينتهي عند قدميها التاريخ.

ولا يدري الباحث كيف يتسق مضمون الحرية، مع الدولة الديمقراطية الليبرالية التي ارتبط تاريخها وما يزال، بكل أنواع الاستبداد من استعمار إلى إمبريالية إلى طغيان اقتصادي وثقافي (خطاب العولمة) إنها بحق كما عبّر عن

هذا أرنست كاسيرر» النظرية التي نمت في دساتر العبودية وليست في حدائق العلم»[12].

إن العلم أمر لا يمكن التنبؤ به ولا بكيفية نموه كما جاء في **نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي** مع كارل بوبر[13]. فالعلم غدا أنجح الوسائل لإنهاء التاريخ/ الأيديولوجيا، مما يتناقض ورسالة العلم كدعوة للتحرر من سيطرة الطبيعة، خاصة وأن الاكتشافات العلمية الكبيرة لم تعد تسمح للإنسان بأن يستخدمها لأهداف أيديولوجية، أو أن يجعل منها الأدوات الرهيبة للسيطرة السياسية. إن مصادرة الوسائل العلمية لصالح السلطة بما هي (تعبير عن أيديولوجية هي التي تعرض للخطر وجود الجنس البشري لا العلم نفسه)[14].

إن مقولة نهاية التاريخ التي نبش قبرها الهيغلي فرانسيس فوكوياما بمعول الكسندر كوجيف في كتابه نهاية التاريخ وخاتم البشر (إنجيل الليبرالية السياسية الاقتصادية والحاشية على كوجيف كما يصفه جاك دريدا)[15] الذي يستحق أفضل من هذا العمل الذي نحمله تلك الأوزار الناتجة عن مقولة نهاية التاريخ، إذ إنه دعوة معاصرة لقطع الطريق أمام التفكير في تغيير النظام الليبرالي العالمي إلى الديمقراطية الليبرالية الغربية «مشروعية الاسترقاق كشكل أقصى للحكم»، لا تعدو كونها شفرة معرفية ذات قراءة رأسمالية سبقتها قراءات متعددة. إذ إن المنظور الاشتراكي بدوره لم يكن بريئاً ألبتة من تبني هذه القراءة التي أنهت التاريخ، ليس بسبب النقابيات الأوروبية الرخوة التي نادت من منظور اشتراكي هجين بأن الأيديولوجيا لا توجد إلا في مجتمع طبقي كنقابية الاشتراكي الفرنسي هنري لوفيفر، أو غيرها من المعالجات التي أرادت أن توفق ما بين المنظور الرأسمالي والاشتراكي، في تلك الطوباويات الرأسمالية مع الطوباويين أو البرودونية، أو اشتراكيات الهيغليين الشباب وفي مقدمتهم برونو بوير. وهي الأنماط التي كانت مرتعاً خصباً لسخريات ماركس وزميله إنجلز، ومعها الاشتراكية الحقيقية مع موسى هيس التي لا تعدو كونها

نقابيات ألمانية تحاكي في عقوقها الاشتراكي الأيديولوجيات الألمانية. ولا حتى مع الماركسية نفسها التي أعلنت مبكراً نهاية التاريخ، أي تاريخ الرأسمالية عندما تنهار لتفسح المجال للشيوعية. بل لأن الماركسية هي جزء أصيل وحقيقي من المنظومة الغربية أتت كأول تنظير ما بعد هيغلي، لمقولة نهاية التاريخ ولكن كما يذهب دريدا «من غير تنظيم ومن غير حزب ومن غير أمة ومن غير دولة»[16].

إن ماركس قد أسس موقفه من الوعي التاريخي ومن ثم الأيديولوجي فإن الوعي هو الذي يسير التاريخ إذ إن لكل مبدأ عصره الذي أظهر ذاته به، فإن مبدأ السلطة ـ كما يذهب ماركس ـ مثلاً «ظهر في القرن الحادي عشر ومبدأ الفردية ظهر في القرن الثامن عشر. ففي التتابع المنطقي نجد أن العصر هو الذي يتبع المبدأ وليس المبدأ هو الذي يتبع العصر. وهكذا يكون (أن المبدأ هو الذي يصنع التاريخ وليس التاريخ هو الذي يصنع المبدأ)[17].

هذا هو نفسه جوهر الميل الغربي، أو الذهنية الغربية، إلى التحقيبية الأيديوتاريخية من أجل الفوز، أو لعلها بعد الفوز المتوهم، بالشفرة السرية المسيرة للتاريخ، وهو الخطاب الذي يتفيأ تحت ظله كلا المنظورين الرأسمالي والاشتراكي.

لهذا يصعب ويعسر تحديد درجة الصفر حول بداية نهاية التاريخ، أو بالأحرى نهاية بداية التاريخ إذ التحديد في حد ذاته تأكيد لا نفي لها، إذ يجعلنا في مواجهة قدر طبيعي محتوم بعروض يوردها لنا هنا ناصيف نصار «بأن فكرة نهاية الأيديولوجيات قد تكونت في الغرب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية بعد انحدار الأيديولوجية النازية والفاشية ثم تجددت نهاية الأيديولوجية الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة»[18] لتسود الفوضى العالمية الجديدة، على حد تعبير دريدا، لتثبت حقلاً جديداً وذلك بإنشاء شكل من أشكال الهيمنة التي لم يسبقها مثيل إنها (مؤامرة عظمى ضد الماركسية)[19]، بل مؤامرة عظمى ضد البشرية لا تقل الماركسية في تأسيسها

عن الرأسمالية، إذ الأمر عند كليهما مرهون بتلك النمطية التي جسدها ماركس قبل أسلاف فرانسيس فوكوياما الغربيين، فإن مبدأ المبدأ الذي يسود عصره ويسيره هو المنزلق نحو مقولة نهاية التاريخ، وهو السر في السقوط المبكر للماركسية قبل الرأسمالية التي بشرت بانقضائها مسطرة بذلك القول بنهاية التاريخ وسيادة أيديولوجيا البروليتاريا في منتصف طريق السجال الغربي نحو الكوكبية أو إعلان يوتوبيا المبدأ، الذي ساد القرن التاسع عشر (عصر الأيديولوجيا كما سماه هنري ايخن)[20]. مع أن ماركس لا يرى ثمة فارقاً بين المبدأ والأفكار المحضة التي اتبعها الألمان في كتابة التاريخ، والتي حسب قوله «لا تولي اهتماماً للمصالح الفعلية ولا حتى المصالح السياسية، وهي النتيجة الحاسمة الأخيرة المحزنة لفلسفة التاريخ عند هيغل»[21].

إلا أن الأمر لا يعدو كونه طرحاً لمفهوم (القطيعة التاريخية) لتنهي به الرأسمالية والماركسية تاريخ الآخر محتشداً بالتوظيف المحرف للجدل الهيغلي الذي شهد إعداد مشروع الشيوعية العلمية تمهيداً بالمقالات المنشورة في: **الحوليات الألمانية ـ الفرنسية**، وهو (المشروع القائم على امتلاك ناصية الحرية وحق تمثيلها، إذ إن الليبرالية تمثل امتلاك طبقة معينة لها)[22] فإن (الولايات المتحدة وأوروبا الغربية لم يقتربا من الدولة العالمية أو الديمقراطية الليبرالية)[23]. إن هذا هو سر التعليق الساخر للنص الماركسي عند الحديث عن محاولات روبسبير وسان جوست في «أن العالم قد فرغ منذ الرومان ولا يملأه إلا ذكراهم التي لا تزال بالحرية، أو إطلاق روبسبير على الأثينيين والإسبارطيين الشعوب الحرة مستشهداً بأبطالهم ومخربيهم»[24]. إنها «دعوة الأموات ـ كما يسميها جاك دريدا ـ من التاريخ لإقامة المجتمع البرجوازي الحديث»[25]. إلا أن هذا لا تنفرد به الرأسمالية فإن الماركسية بقفزها على الأنثروبولوجيا الفويرباخية عن الإنسان ككائن أعلى قد انزلقت إلى أنثروبولوجيا داروين الفجة المحتشدة بجدل النخبوية، التي يطرحها ماركس، داروين التاريخ كما يسميه أنجلز، وذلك من خلال مفهومه عن الصراع الطبقي

وانتصار طبقة البروليتاريا باعتبارها تعبيراً عن الحرية إذ إن «تاريخ كل مجتمع هو تاريخ النضال بين الطبقات»[26] والذي تتمحور حوله أممية الشيوعية كرد فعل طبيعي لتلك المسائل الجذرية التي نتجت عن تطور المجتمع الرأسمالي الصناعي.

إن ظهور الماركسية في أربعينيات القرن التاسع عشر كان انعكاساً عضوياً وموضوعياً لحركة البنى الاقتصادية والسياسية والفكرية للمجتمع الغربي حيث توطدت الرأسمالية في دول غرب أوروبا، إنجلترا وفرنسا وبلجيكا وأمريكا، متصديةً لكل طبقة مناوئة خاصة إذا كانت ذات سمات ثورية. لقد ظهرت في تلك الآونة البروليتاريا كطبقة مضطهدة وتحولت إلى قوة سياسية واجتماعية بعد أن تخلصت من أفكار البرجوازية الصغيرة أو التحالف بين البرجوازية والبروليتاريا، (وذلك التحالف الذي رفضه ماركس في البرودونية، التي نادت بالتحول السلمي للرأسمالية إلى مجتمع منتجين مطلقاً عليها اسم الطوباوية البرجوازية)[27]. إن ازدهار الصناعة الضخمة في إنجلترا وفرنسا وبلجيكا وأمريكا ومناطق الراين الذي أدى إلى (ظهور طبقتين رئيسيتين، البرجوازية والبروليتاريا، خاصة في إنجلترا)[28] قد أفرز السوق العالمية وتعقد العلاقات بين الأمم «هؤلاء الذين عاشوا على التراكيب الفلسفية (الهيغلية) واستقلال الفكر المطلق مما أدى إلى المزاحمة وظهور الإنتاج الرخيص وغش الخامات وتزوير اللصاقات والصفقات الوهمية وسمسرة السندات»[29]. إلا أننا لا نبرىء الماركسية من كل هذه التهم، وإن طرقت باباً مختلفاً منذ فرض سيطرة البروليتاريا، وهي بالضرورة طبقة، فقط تتميز بأنها الفكر التواق إلى الترجمة إلى واقع، إذ إنها طامحة للاستيلاء على السلطة، وتمثيل المجتمع بأسره في مقابل طبقة البرجوازية التي سلكت سلوكاً معاكساً أي من الواقع لتترجم ذاتها إلى فكر. وكلا الأسلوبين قد يتميزان في الأداء ولكن يتوحدان تحت شعار واحد هو الإسراع بإنهاء تاريخ الخصم. لتضحي نهاية التاريخ نهايتين، إحداهما مع دكتاتورية البروليتاريا

والتي لما تمرد عليها العصر انضوت تحت لوائه لتترجم بعد ذلك إلى مصطلحات متعددة أشهرها (دكتاتورية الحزب الواحد)[30]. والأخرى مع الليبرالية الاسترقاقية، تلك التي يصفها النص الماركسي (بالعنف والحرب والسلب واللصوصية كقوى محركة ظلت معها العبودية تشكل أساساً للإنتاج برمته)[31]. ولكن أليست هذه الملامح التي تميز عهد الاقتصاد الكلاسيكي البرجوازي هي ناتج طبيعي للدولة المبتغاة التي يسيرها هيغل من قبره اليميني، والتي بصددها نقد ماركس الهيغليين الشباب. كما كانت من ناحية أخرى ناتجاً طبيعياً لجدلية التاريخ التي تحولت إلى صراع للطبقات عند ماركس الذي سينتهي إلى انتصار البروليتاريا الذين يرمز لهم هيغل بأنهم العبيد الذين خاطروا بحياتهم بقيامهم بهذه الثورة كذلك أنهم تغلبوا على خوفهم من الموت الذي جعلهم في الماضي عبيداً. إن فوكوياما يتهم هنا ماركس بأنه (استخدم هيغل ضد هيغل)[32]، ليسوق نفس هذا النص لهيغل من أجل مناصرة مبدئه الليبرالي الديمقراطي على أساس أنه يساند مبدئي الحرية والمساواة اللذين سادا في أعقاب الثورة الفرنسية إذ إنه كان اعترافاً بأن «الإنسان قادر على أن يأتي بالله إلى الأرض ليقيم في البرلمان أو قصر الرئاسة أو في بيروقراطيات دولة الحرية»[33].

إلا أن فوكومايا نفسه قد استخدم تاريخ ماركس ضد ماركس بأن الثورة الفرنسية التي هلل لها من قبل هيغل هي التي أنتجت الشيوعية التي أدخلها (بوناروتي صديق يوبوف إلى فرنسا في 1830)[34] كما هلل لها من بعده الديمقراطيون الليبراليون. إنها موطن الأفكار الاشتراكية والشيوعية والانتفاضات الثورية الأكثر جذرية، التي أعطت ماركس مادة حية لأفكاره حول الدور العالمي للبروليتاريا التي ظلت ألمانيا منظراً أيديولوجياً لها، بينما إنجلترا لعبت دوراً مؤثراً في توطيد دعائمها اقتصادياً. لتتشكل فيما بعد القراءة الماركسية التي وإن انتهجت نهجاً فويرباخياً في إزالة الطلاسم الهيغلية لتتجاوزه نحو الاقتصاد، إلا أن فويرباخ لم يلاحظ أن العالم الحسي الذي

يحيط بنا ليس شيئاً مُعطى بشكل مباشر منذ القدم دائماً هو نتاج الصناعة والوضع الاجتماعي أي بمعنى أنه نتاج تاريخي نتيجة لنشاط سلسلة متكاملة من الأجيال.

إن الاتجاه التاريخي عند ماركس نحو العالمية، حول تقسيم العمل والملكية الخاصة ورأس المال «المُغرب» الذي يجب إزالته لكي يولد الإنسان كما جاء في: **بؤس الفلسفة وبيان الحزب الشيوعي ومخطوطات 1844**، التي تناسقت الماركسية فيها مع المنظور المادي للتاريخ، وقد تخطى فيه ماركس وأنجلز ـ كما جاء في الأسرة المقدسة ـ فويرباخ وبرزا كثوريين إذ (إن فويرباخ في حدود كونه مادياً لا يجعل التاريخ يتدخل قط وفي حدود إدخال التاريخ في حسابه فهو ليس بمادي، إن التاريخ والمادية منفصلان كلياً عنده)[35].

لهذا رفضا شيوعية فويرباخ ودعوته ذات الاتجاه اللاتاريخي، فهو «رغم أنه قد خلصهم من الهراء القديم»[36] إلا أن أنتروبولوجيته الفاصلة بين المادية والتاريخ لم تقده إلى انتهاء التاريخ بإلغاء الشكل القديم للمجتمع، الناتج عن تلك الجدلية، التي تخلو منها أنتروبولوجية فويرباخ، تلك الجدلية النشطة بفعل العامل المادي أي الاقتصاد، الذي يوسع من حلبة السجال لتنتقل من تخوم الغرب لتأخذ بعداً أممياً يُعد أحد أهم معالم الدعوة الشيوعية للأممية. إذ (لا يضع حداً للصراع بصورة نهائية)[37] كما يذهب فوكوياما، إذا كان مفهوم السجال محدوداً بتلك التخوم، أما إذا ما أوردنا أبعاد هذا السجال فإنه سيتسع ليشمل ـ كما يذكر فوكوياما ـ في محاولة للمباعدة بين ماركس ولينين ليشمل «الصراع بين الشمال المتقدم والبروليتاريا العالمية في العالم المتخلف»[38] مشيراً إلى أن التناقض الختامي الذي سيطيح بالرأسمالية ليس هو الصراع الطبقي داخل العالم المتقدم. وهنا تكمن أهمية التفسير المادي الماركسي للتاريخ (الذي استفاد من نظريات طبيعية عدة)[39] إذ إنه محدد بشروط مادية، طالما أن التقدم والتخلف أمران مرهونان بالقوى المادية

المسيرة للتاريخ الاجتماعي، وهذا هو جوهر النصيحة التي يسديها فوكوياما لماركس بالعودة إلى حظيرة النص الهيغلي في فهمه التاريخ باعتباره (صراعاً من أجل الاعتراف والتقدير)[40] وهذا ما فعله ماركس بأثر رجعي.

إن الاعتراف والتقدير ليسا سوى تلك الوسائط كما يذكر قطبا الماركسية، ماركس وأنجلز، من هذه الحاجات إنتاج الحياة المادية بالذات، فالتاريخ ليس سوى (تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها المواد والرساميل والقوى الإنتاجية التي تنقلها إليه الأجيال السابقة)[41].

ومن هنا كان قصور الفهم الفويرباخي لجدلية المادة التي عاقت دون الإعلان المبكر لنهاية التاريخ، والتي لم تدفع ماركس وأنجلز للترحيب بالشاب الهيغلي اللامع برونو بوير، بسبب معاداته للجماهير الشعبية، والطابع المطلق للدولة عنده التي سيتوحد حولها الأفراد وكلا السببين يعيقان تحقق نهاية التاريخ، من المنظور الماركسي، (ناهيك عن أن برونو يبشر بميتافيزيقيا حديثة في، نقده النقدي، تحاكي ميتافيزيقيا القرن السابع عشر التي يمثلها مذهب هيغل والمثالية الألمانية والكلاسيكية التي عارضتها المادية الفرنسية)[42]. لكن الماركسية التي لم يكن يرضي طموحها انتفاضات عمال النسيج بليون بفرنسا عام 1834 م أو بسيليزيا بألمانيا عام 1842 م، أو حتى الشارتية Chartism الإنجليزية استبدلتها بميتافيزيقيا أخرى هي ميتافيزيقيا البروليتاريا لأنها تملك وحدها طرح ورقة نهاية التاريخ ولا عجب أن تبدأ بفرنسا موطن الدولة الهيغيلية الحرة، بعد أن حالت أسباب سياسية وواقعية ومثالية دون ظهورها بألمانيا، موطن هيغل وبرونو وماركس، ومرتع المثالية ذات الوعي الذاتي. بينما يضع ماركس وعي البروليتاريا ذات الطابع الجمعي الأممي مكان الوعي الذاتي كما جاء في: **نقد النقد النقدي** ضد برونو بوير، والذي لا يمثل عند ماركس سوى المبدأ المسيحي الألماني أو التأمل الألماني العام، لهذا «ستبقى فلسفة بوير فلسفة هيغلية مترهلة شاحبة شمطاء كما يقول ماركس»[43]. كما أن طابعها الجمعي ذاك هو الذي سيمكنها من

أن تنقل ذاتها خارج حدودها لتنجز المهمة الماركسية المنوطة بها (فهي لا توجد إلا على صعيد التاريخ العالمي، تماماً كما أن الشيوعية التي هي نشاطها لا يمكن أن تصادف على الإطلاق إلا من حيث هي وجود تاريخي عالمي، الوجود التاريخي العالمي للأفراد)[44] وهكذا اختلفت مع عصرها، عصر المانيفاكتورة، فتمرد العصر عليها، عن طريق هراوة الاقتصاد الكلاسيكي البرجوازي، معلناً عن عصر نهاية الأيديولوجيا، أي عصر نهاية البروليتاريا أو نهاية عصر الأيديولوجيا، أي نهاية عصر البروليتاريا.

ليستوي من ثم ذلك التمايز ما بين التسميتين إذا سمينا الأشياء بأسمائها إذ لا نجد فارقاً ما بين التسميتين، مثل ذلك الذي يورده ناصيف نصار حول معنى نهاية عصر الأيديولوجيا ومعنى عصر نهاية الأيديولوجيا» فما تعنيه عبارة نهاية عصر الأيديولوجيا تفترض وجود عصر سادت فيه الأيديولوجيات والصراعات الأيديولوجية، ثم أخذت سيادتها في الهبوط والتلاشي»[45]، إذ إن الصراعات الأيديولوجية التي أنهت عصر الأيديولوجيا المفترض ما زالت تلقي بظلالها على عصرنا لتنهي الأيديولوجيا، التي لا عصر لها ولا وطن، في عصر نهاية الأيديولوجيا الذي تفاقمت فيه الصراعات خاصة في بداية القرن العشرين المنصرم. فإن روسيا الشيوعية وإيطاليا الفاشية وبريطانيا وفرنسا وأمريكا الرأسمالية ما هي إلا مواطن أيديولوجيات ما فتىء الصراع بينهما معلناً عن استعداده ليكون عصراً للأيديولوجيا، مثل الفوكويامية بشارة العصر الجديد للأيديولوجيا، التي تهرول نحو إنهاء الأيديولوجيا أي القضاء على عصر الأيديولوجيا تمهيداً لعصر آخر لها. مما يجعل الفارق المشار إليه يذوب، خاصة وأن عقود القرن العشرين هي (التي شهدت صياغة تلك الأيديولوجيات المحركة للتاريخ الحديث للجنس البشري كالنازية والبلشفية والفاشية والرأسمالية)[46]. إلا أن الرأسمالية جاز لها إنهاء حركة التاريخ، عصراً وأيديولوجيا، إذ إنها أيديولوجيا الرفض كما كانت الفاشية تماماً تلك الأيديولوجيا التي رفضت (الديمقراطية البرلمانية والاشتراكية والماركسية

والشيوعية)[47] بينما يحمّل فوكوياما الشيوعية كل أوزار القرن المشؤوم» ويمكن القول إن التشاؤم التاريخي الهائل الذي ولده القرن العشرين في نفوسنا قد أسقط من هيبة معظم التواريخ العالمية، وقد صبغ استخدام مفهوم ماركس عن التاريخ من أجل تبرير الإرهاب في الاتحاد السوفيتي والصين وغيرها من الدول الشيوعية التاريخ بصبغة مشؤومة»[48]. إن الأيديولوجيا ليس بمقدورها تجاوز عصرها، فبما هي أيديولوجيا هي أيديولوجيا عصر، كما أن العصر ليس بوسعه تجاوز أيديولوجيته، فبما هو عصر هو عصر أيديولوجيا.

إن عصر الأيديولوجيا الذي انتهى هو العصر الاشتراكي، الذي تتراتب مترادفاته صعوداً نحو الشيوعية والمجتمع اللاطبقي الذي أنهى بدوره تاريخاً هو تاريخ المجتمع الطبقي، أو هبوطاً نحو تلك النقابيات الأوروبية، التي أنهت بدورها الأيديولوجيا التي لا يجوز وجودها إلا في مجتمع طبقي، وهي المقولة التي تجمع ما بين هنري لوفيفر النقابي الفرنسي وريمون أرون مواطنه البرجوازي أو تصورات أدوارد برنشتاين في الاقتصاد المختلط الذي يجمع فيه ما بين الرأسماليين والعمال.

أما نهاية الأيديولوجيا التي نعيش عصرها، فهي مقولة المنظومة الرأسمالية صاحبة النهاية البيروقراطية التي (بدأت بدعوة جان فوراسين الفرنسي والتي يبشر بها صباح كل يوم فرانسيس فوكوياما)[49] غاضاً الطرف ـ كما يذهب دريدا ـ عن «الفجائع التي تثيرها هذه المنظومة»[50].

وهكذا فإن نهايات التاريخ ما فتئت تلاحقنا دون أن تكون موضوعاً لوعينا أو ماثلاً بجلاء أمام أنظارنا، بل للمفارقة نكون نحن موضوعاً لأطروحاته التي تعددت وترهلت. فهناك أكثر من منظومة تريد أن تنهي التاريخ بضربة واحدة، لصالح منظومتها وشعوبها وحضارتها وثقافتها، وما نحن سوى رقعة الشطرنج، التي تتجول في حلبتها تماثيل محاربيها الخشبية إن لم نكن نحن تلك التماثيل، التي تشهد نهاياتها دون أن تبدي حراكاً.

إن نهاية التاريخ هي صراع على مستوى الوعي والثقافة ولهذا لم نميز

ما بين نهاية عصر، أو عصر نهاية للأيديولوجيا فكلاهما مرفوضان، العصر وأيديولوجيته، والأيديولوجيا وعصرها، إذ إن الفارق بين عصر الأيديولوجيا المنتهية ونهاية عصر الأيديولوجيا ليس فارقاً في المعنى، بل إنه أمر مرده إلى المنظومة الحاملة له، فكلاهما يمثلان صراعاً ما بين مبدأ هو الأيديولوجيا وعصر هو التاريخ.

إن الماركسية التي تمثل نهاية عصر الأيديولوجيا لا تعدو أن تكون مرحلة تاريخية من مراحل الفكر الغربي السياسي، احتواه عصر أنهى الأيديولوجيا لأن المسرح لا يكفي إلا لأيديولوجيا واحدة. هذا هو لب الخطاب السياسي الغربي الذي تزف رياحه نهاية التاريخ، مهما أطلقنا عليها من كنيات، نهاية عصر الأيديولوجيا أو عصر نهاية الأيديولوجيا. ولهذا لا مجال في رأي الباحث للتعامل الجاد مع تمييز فؤاد أيوب بين «نهاية أو خسوف أيديولوجيا معينة، وبين غياب الأيديولوجية نفسها، فخسوف هذه الأيديولوجيا أو تلك ليس دليلاً على نهاية الأيديولوجيا نفسها»[51]، فالأيديولوجيا ليست مقولة إطلاقية ولا معنى للأيديولوجيا دون هذه النشاطات وإلا ستكون أيديولوجيات خرساء، فهناك العديد من الأيديولوجيات ما زالت موجودة ولكن دون نبض أو حياة مثلها مثل تلك الأيديولوجيات التي تتميز بها تلك الشعوب التي يصفها بلاندييه بأنها «مجتمعات سلطة مفرغة دائماً من تهديداتها ومخاطرها»[52].

كذلك فإن ذات المسرح لا يكفي إلا لديمقراطية واحدة، وهذا هو جوهر الخطاب السياسي الأمريكي الذي تزفه هيغلية فوكوياما وكوجيفيته، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مع أن للديمقراطية كما للأيديولوجيا عدة معاني ومتناولات ولكن الغرب الذي أنهى الأيديولوجيا لم يجرؤ على البوح بإنهاء الديمقراطية مع أن هذا هو الجوهر الحقيقي والفحوي الجلي للخطاب السياسي الغربي الأمريكي، إذ يريد فرض ديمقراطيته هو، ومن ثم فرض تاريخه وذهنيته وفكره على الأمم الأخرى التي يريدها قطيعاً ديمقراطياً، الأمر الذي يحمل الكثير من ملامح

العصر الإمبريالي الذي لم ينته بعد لا عصراً ولا أيديولوجيا.

إنها الرغبة الفوكويامية العارمة في فرض نموذج للديمقراطية يناقض جوهر الديمقراطية والتي نمت وترعرعت خارج تخوم بنيته الثقافية وتاريخه السياسي، لزرعها على شاكلة «طفل الأنبوب» في رحم غريب عنها. إن هذا كان أيضاً رسالة الماركسية إلى شعوب العالم، قبل عماله، لينتهي التاريخ على إيقاع ماركسي هذه المرة، فيحل صراع الشعوب محل صراع الطبقات، بعد اندحار الرأسمالية، عصر الأيديولوجيا - الرأسمالية. لتركب مؤخراً روسيا صهوة العالمية ولكنها لم تستطع تجاوز الديمقراطية الغربية، أو بالأحرى الماركسية الغربية، فتكالبت عليها النهايات.

إن المانيفاكتورة، اسم ماركس المفضل الذي يطلقه على المنظومة الرأسمالية، هو تاريخ الأزمة التي ابتدعت الاشتراكية ابتداعاً غربياً، كعلاج لما كانت تعانيه الدول الرأسمالية في القرن التاسع عشر من (نواقص وعيوب ظاهرة في اللامساواة والبطالة وغيرها)[53]، و (رغم المحاولات المتعددة لإطالة عمر الرأسمالية، وفق الحسابات الماركسية، لدرجة التنظير بأن الثورة الروسية والصينية ما هما إلا مجرد شكلين من أشكال التطور الرأسمالي ومن ثم مرحلة من مراحل التوسع الرأسمالي نفسه)[54].

إنها المعالجات التي اعتبرها منظرو المنظومة الرأسمالية مؤامرات، الأمر الذي جعلها تسرع بإنهاء التاريخ، وهي أزمة التاريخ، تلك الأزمة التي صاحبت ارتفاع مستويات المعيشة في مطلع الثورة الصناعية، والتي «جعلت من النظام الرأسمالي كما يذهب ثورو مهيمناً»[55] عن طريق تصدير أزمته إلى بلدان المعمورة بادئة بإشعال النار في الهشيم الماركسي، صاحب الوعي الميثولوجي التي مهد لها مشروع آلفرد مارشال الذي هدف كما يذهب نعوم تشومسكي «إلى التخلص من القومية الثورية في العالم الثالث والشيوعية داخل أوروبا»[56] وهو المشروع الذي تطور ليصدر أزمته عن طريق العولمة، البديل الشرعي لإفرازات الحرب العالمية الباردة تلك التي كما يذهب

تشومسكي (بذل فيها الاتحاد السوفييتي جهوداً متعددة للتخلص من مواجهة الولايات المتحدة الأمريكية)[57].

إنها أزمة وانحطاط الأيديولوجيات التي كما يرى بول ديمتريو إنها «تقع بين نهاية المجازفة الفكرية وبداية المجازفة الكبرى العلمية للإنسان، لقد سماها بول هازار أزمة الضمير الأوروبي، حيث نعيش اليوم أزمة الضمير السياسي التي ربما كانت محسوسة في الغرب أكثر من أي مكان آخر»[58].

وكلها أسماء لمسمى واحد، التاريخ الذي تأزم مع الرأسمالية، والأزمة التي تأرخت مع الماركسية. لهذا كانت الأولى استغراق في قراءة تاريخ قد ولى بمقتضى أدبية فوكوياما في نهاية التاريخ وخاتم البشر، أما الثانية فهي استشراف لنهاية مؤجلة للتاريخ، تتحقق بظهور مجتمع بريء من الطبقية والدولة. وهو التأجيل الذي أراد لينين أن يضع نهاية له. فإن لينين (أول من أنتج أشكال اللارأسمالية في العالم وإنه وتروتسكي اعتبرا ثورة 1917 م الثورة التي تنهي أي حاجة لثورات أخرى)[59] إنه التأجيل، تلك الزلة التي سوف لن تغفرها الماركسية لنفسها رغم محاولات مصالحتها مع ذاتها مع لينين وتروتسكي وستالين، الذين رغم محاولاتهم التقرب من العلم البرجوازي، لكنها ظلت مبدأ لا عصر له فجرفها عصر لا مبدأ له هو عصر المانيفاكتورة المعاصر، الذي لم يطرح مبدأه إلا بعد ظهور عصره، والذي لعبت فيه الدولة، الرايخ الليبرالي المعاصر، دوراً هاماً إذ إنها (هي التي تمتلك نظام ضبط الإنتاج، والتخطيط، والتمويل في مجالات العلم التكنولوجي وفعالية في إعادة توزيع الدخل)[60]. كانت هذه هي آليات توفير العصر، التي مكنت الدولة الرأسمالية من نشر نظامها في دول الجوار وتحويل الامبراطورية السوفياتية إلى منطقة أخرى من العالم الثالث كما تشير وثيقة Z[*][61]. كما

(*) وثيقة كشفت عنها مجموعة من الباحثين الغربيين الناشطين يكشفون فيها نشاط الولايات المتحدة إلى دول العالم لنشر هيمنتها وسطواتها الاقتصادية والسياسية.

كان أمرها في فرنسا التي بلورت ثورتها الدولة الحرة التي اعتبرها هيغل الممثل للدولة العالمية المتجانسة، وإن ما تلاها هو امتداد لما بلورته فرنسا على يد نابليون وروبسبيير (كأنما فرنسا هذه لم تعاني في منتصف تسعينياتها من تدني الأجور وبطالة تقدر بـ 39٪ من المنبوذين من العملية الإنتاجية)[62] وهي نفسها فرنسا التي أمد تراثها الفكر الاشتراكي بزخم لا يستهان به في عملية التحول إلى الاشتراكية العلمية حيث صبت النزعة التنويرية الفرنسية مباشرة في الاشتراكية والشيوعية وكمصدر مهم لأفكار كارل ماركس.

كانت هذه الخطوات العملية التي تحشر بها الرأسمالية أنفها الطويل في شؤون الدول الأخرى. ولهذا تجاوزت ظاهراً النظرية الكينزية، إذ يستحيل تجنب النظام الرأسمالي الأزمات وفي مقدمتها أزمة التاريخ، تلك التي بدأت بنهاية ازدهار عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية 1945 م ـ 1971 م رغم ما عُرف بأن (النظرية الكينزية كانت تتعلق أساساً باقتصاد مغلق ولم تقحم نفسها في إشكالية نمط العلاقات القائمة بين البلاد الرأسمالية والبلاد المتخلفة)[63].

إن تبني الدولة الرأسمالية للنيوكلاسيكية التي تؤمن بالفاعلية المطلقة لقوى السوق والحرية الفردية لا يعدو كونه نوعاً من الكينزية العالمية التي لا تضر بالمبادىء السياسية والأيديولوجية لليبرالية الأنجلوسكسونية. وإن ما بدا لأرنست ماندل، الاقتصادي البلجيكي المعروف (خضوعاً من قبل الدولة للاحتكارات)[64] لا يعدو كونه تبريراً من قبل الدولة لضخ كميات القروض الهائلة إلى بلاد العالم الثالث للحفاظ على (مبدأ التفاوت قائماً بالقوة إذا لزم الأمر كما أشار جورج كنان رئيس التخطيط السياسي ـ يوماً ـ بوزارة الخارجية الأمريكية)[65] ذلك من أجل إلحاق هذه الدول، التي أنهى وجودها التاريخ، بها وبجعل حلفائها في أوروبا الغربية يدفعون جزءاً أساسياً من أعبائها حتى يعجلون بنهاية التاريخ الاقتصادي لدول المعمورة.

إن الدولة الأمريكية التي اعتبرت الطرح الاشتراكي مهدداً لنظامها العالمي، إذ تعزو إليه الكوارث التي حلت بالبشرية، قد رحبت يوماً بإحلال

الاشتراكية في الظاهر في العالم الثالث (ورفضت كل الدول هذا ما عدا هونغ كونغ قد طورت الديماغوجية الكينزية بإلباسها مسوح النيوكلاسيكية)[66] من أجل إثراء البوتيك الغربي لإقامة رابطة بين نمو الإنتاجية الاقتصادية ونهاية الأيديولوجيا. (فإن التناقضات الأيديولوجية يجب أن تختفي في ضوء النمو السريع للتعليم ووسائل المواصلات وأمام العدد المتزايد باستمرار من الغسالات والسيارات وأجهزة التلفزيون)[67].

إن حياة الإنتاجية إذن رهن بنهاية التاريخ (الذي أدى في عهد ريغان إلى اللجوء في الداخل إلى أساليب كينزية مع أنه ركب موجة الشركات الكبرى في الخارج ولهذا تميز عهد ريغان برعاية الإرهاب الدولي الذي تقوده الدولة)[68].

وهكذا كان عهدنا بالليبرالية وما زال، المشي على ساق واحدة، هي الساق الاقتصادية، القادمة من الشمال من أجل تغريب المسرح الدولي وتفريغه من محتواه التاريخي، خاصة عقب ربع القرن الذي أتى بعد الحرب العالمية الثانية، حيث سادت ظروف عجلت بالمزيد من تراكم رأس المال. فمن جانب مشروع آلفرد مارشال لإعادة (تخريب) لا تعمير أوروبا بما فيها أوروبا الشرقية، ومن جانب آخر تحقيق الأهداف العامة التي عبر عنها ملفين بأنها «النفع الاقتصادي الأمريكي وتصحيح ميزان القوى الأوروبي لمصلحة حلفائها الصناعيين كما ساعد على احتواء السياسات المستقلة والحركات العمالية والأنشطة الشعبية في داخل تلك الدول»[69].

لقد أدى هذا إلى ذلك الطابع الأزمي، الذي لا يمكن الفصل فيه ما بين الدولة والأيديولوجيا، فكل منهما تولى رعاية الآخر. إن الأيديولوجيا هنا هي أيديولوجيا دولة بعينها، والدولة هنا هي دولة أيديولوجيا محددة. وهنا تمت المؤامرة داخل الذات الواحدة، الأيديولوجيا والدولة، من أجل إيقاف عجلة التاريخ، وإلا فإن الخيار هو الهمجية والتوحش والبربرية والحروب والانتحار الجماعي، الأمر الذي اكتملت معه أزمة التاريخ.

ولكي توفر على البشر مغبة هذا فقد صدّرت دولتها، ذات الأيديولوجيا

الخاصة، ومعها صدرت إليهم أيديولوجيتها، ذات الدولة المعينة، وهذا هو جوهر منظومتها التي تدَّعي الكمال. إن الجنوب ليس بوسعه التمييز ما بين الكينزية والكلاسيكية الجديدة، وهو إن استطاع، فلن يمكنه عمل شيء سوى الاكتفاء بالتعليق على هذه المعلبات السياسية والاقتصادية، التي تقتضي التبعية والرضوخ لهذا القدر التاريخي. إنها كينزية متخطية للقوميات، ساخرة من سيادة الدول وحدودها.

فهناك الكلاسيكية الجديدة ترعى مصالح المركز الأمريكي خاصة، ولا ترى مانعاً من العمل من خلال كينزية طالما أنها توفر لها التبعية الاقتصادية كما توفرت لها التبعية السياسية في دول الجنوب، خاصة بعد انحسار حركات التحرر والعودة إلى الوراء إلى أيام نشأة الرأسمالية وصباها عندما كانت (طليقة في حركتها وتوسعها واستغلالها للعمال والنساء والأطفال وشعوب المستعمرات)[70].

لهذا نرى الرفض المتعمد لتدخل الدولة الوطنية في استراتيجيات اقتصادها وخططها السياسية باسم النيوكلاسيكية عن طريق الترويج لخرافة التنمية التي أعطت دول الجنوب مع هذا طابعاً كينزياً بارزاً عقب الحرب العالمية الثانية الذي (تتبلور فيه احتياجات العاهل السياسي وضرورة امتلاك قانون وطني موحد في المجتمعات التي يهيمن عليها نظام معياري خصوصي يستلزم استعادة قوانين أجنبية تتسم بشرعيات الحداثة والوحدة)[71] إذ تهطل علينا الشرعيات الصورية المتهالكة والتي لا تعني أكثر من زيادة التبعية ومقعد وثير في الأمم المتحدة الراعي الدولي للعولمة السياسية، وزيارات ومعاهدات ثنائية يعلم صانعوها قبل غيرهم أنها لا تقدم ولا تؤخر. إنها مجرد حبائل الشرعية لإكساب هذه التبعية صيغة قانونية تنطلق من أن الشعور الوطني على حد تعبير أندريه جونتر فرانك هو (وهم وطني موغل في التوهم بسبب الارتباط الاقتصادي الذي يستلزم السياسة)[72]، وهو الارتباط الذي يرصف عن طريق العولمة أسلوب الحياة الأمريكية كمستقبل أبدي وحاضر للإنسانية

جمعاء، كما تصور ألكسندر كوجيف قبل زيارته لليابان عام 1959 م. والذي حقق طموح ايزنهاور ـ حسب ريتشارد إمرمان ـ الذي (يعتقد بشكل قاطع لا يرقى إليه الشك بأن قوة أمريكا وأمتها يعتمدان على محافظتها على منفذ في أسواق العالم ومصادره بل السيطرة عليه لا سيما في العالم الثالث)[73].

إنه الاقتصاد إذاً، قبل السياسة، الذي عجل بظهور مقولة نهاية التاريخ، لتستعيد المنظومة الرأسمالية هيمنتها على اقتصاديات الدول بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. (ولهذا تم تفكيك اقتصاديات البلاد التي كانت اشتراكية تفكيكها اقتصادياً وقومياً وسياسياً بل أخلاقياً ليسهل احتواؤها وعودتها إلى حظيرة النظام الرأسمالي)[74].

إن المنظور الجيوبوليتيكي لمفهوم التبعية ينبني على تلك القواعد والتسهيلات، وأحياناً الصلاحيات، التي توفرها الدول التابعة للمركز الغربي، والعولمة هي المنظومة متكاملة الآليات التي تسهل أمر الاستفادة من هذه العطايا، التي من خلالها تفرض خطاباً محدد المعالم بوسعه إعادة قراءة التاريخ من منظور مؤسساته السياسية والأيديولوجية، تظهر فيه الديمقراطية الغربية، الشق السياسي للعولمة، وهي تصب لعناتها هنا وهناك من خلال نصوص نهاية التاريخ على كل ما يبدو هوية أو استقلالية في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية باسم الكونية، التي يقشعر لها البدن، في سعيها الدؤوب لإنهاء الهويات من خلال إنهاء التاريخ، وتحويلها إذا اقتضى الأمر إلى دُمى تحركها الهراوة الليبرالية الديمقراطية الغربية وفقاً لما يخدم مصالحها بحيث تغدو هذه الهويات أشكالاً ظلالية للديمقراطيات يصدق عليها وصف نعوم تشومسكي بأنها «مسألة علاقات عامة»[75].

أما الشق الاقتصادي لليبرالية فهو أمر تتكفل به العولمة، التي تتصور نظاماً دولياً موحداً يمثله النظام الأمري القائم. لهذا تظل العولمة هي الترجمة الاقتصادية المباشرة لمقولة نهاية التاريخ، حلم نوفاليس كمعيار لتقدم الشعوب التي يدعوها فوكوياما للالتفاف حوله والتي (سوف لن تجد بديلاً

عن الديمقراطية الرأسمالية كنموذج أمثل للتنظيم السياسي والاقتصادي الذي تصبو إليه مجتمعاتها)[76]. هكذا ستنقلب الموازين ليصبح الرق الاقتصادي الحق الذي تمارسه الرأسمالية الغربية من أجل تأمين نفسها ومصالحها في أفريقيا والقسم الأكبر في آسيا وغيرها من بلدان المعمورة، عن طريق الاستثمارات ذات الربح الأعظم في الصناعة والتجارة التي تعيد إلى الأذهان الفكرة القديمة للعالم الثالث فيما بعد الحرب العالمية الثانية كمنطقة مصدرة للمواد الأولية. هذا ما أكده بوش في تقريره عن الأمن القومي الذي قدمه للكونغرس في مارس 1990 م بأن «على شعوب العالم الثالث أن تعي ذلك جيداً استعداداً لعصر صعب قادم قد تعود فيه الكولونيالية بمعناها الكلاسيكي»[77].

يساعد على هذا شق جديد وهو عولمة السلاح الذي ينعكس من خلال المستوى الاستراتيجي العسكري الأمريكي الذي كشر عن أنيابه منذ أواسط السبعينيات حينما أخذ الإنفاق العسكري السوفييتي في التوقف عن مستواه وتوسع التقدم الأمريكي وما زال، وهو يعربد في بحار العالم وأجوائه لنصرة المظلومين والمنبوذين والمحاصرين حسب معيار الديمقراطية الغربية.

إنها الاستراتيجية التي تعكس التفكير السياسي كما نشرت نيويورك تايمز في مارس 1992 م بشأن الوضع العالمي حتى نهاية القرن العشرين تحت ضوء انهيار المنظومة الاشتراكية والتي تكشف أن (الولايات المتحدة، وليست الأمم المتحدة، هي الحاكمة والموجهة للنظام العالمي الجديد)[78]، ذلك النظام العالمي الذي لا يأبه كثيراً لأوجه التدهور الاقتصادي والانحطاط الثقافي المخيمين على حياة الغالبية العظمى من البشرية طالما أنه يحقق أحلامه تلك التي يصورها لنا فوكوياما وهو بصدد توجيه النصح لماركس بأن (يعود إلى الفهم الهيغلي للتاريخ باعتباره صراعاً من أجل نيل الاعتراف والتقدير والمفيد للعالم)[79].

إن كوجيفية فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، التي تحدد كما يذكر

دريدا بوصفها «كتاباً هيغيلياً ـ ماركسياً»[80]، وبوصفها نوعا من التمرين في نظام مدرسة لأستاذين من أساتذة نهاية التاريخ هما هيغل وماركس، ما هي إلا آخر أطياف ماركس، إذ إنها دعوة إلى بروليتاريا عالمية عن طريق تحويل الشعوب إلى شغّيلة، الوصايا العالمية الرأسمالية التي ينتهي بها الصراع ما بين الطبقات العالمية تحت ضربات، المركز الليبرالي الديمقراطي، إذ التبعية في حد ذاتها هي قضاء على الطبقة الاقتصادية. ولكن هل كانت الماركسية بريئة من هذا؟ أو لم تكن تعد نفس خشبة المسرح، ونفس النهاية التي خطفتها منها ضرتها اللدود الرأسمالية، ولكن بطريقتها الخاصة؟، أو لم تعلن الماركسية قبل كوجيف وفوكوياما وبأعلى صوتها، في بيان الحزب الشيوعي، سعياً وراء نيل الاعتراف والتقدير نفسيهما، من أجل إنهاء حركة التاريخ أمام عتبة دارها، بقدوم البروليتاريا ونهاية الطبقات تلك التي سترتعش أمام الثورة الشيوعية إذ كما يقول ماركس (ليس لدى البروليتاريا ما تفقده سوى قيودها حتى تفوز من بعدها بالعالم بأسره)[81].

الفصل الثاني

الديمقراطية المالتوسية وليبرالية دارون



الديمقراطية، مقولة بالغة الحساسية إذ إنها تمثل مشروعية العلاقة ما بين الفرد وآخرين يحيطون به، دولةً كانوا أم مجتمعاً، لهذا فهي علاقة آنية دوماً، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك. إذ إنها لا تحتمل التأجيل أو المجاز فكلاهما عمل من أعمال التاريخ، ولا تاريخ للديمقراطية، إنها تحمل تاريخها في جوفها ومعه تحمل تاريخ البشر الذي

بدأ بالانخلاع عن الطبيعة، ذات الجوهر التراتبي الغريزي، والانتصار عليها وهنا تم ميلاد الإنسان والديمقراطية معاً. الأمر الذي كاد أن يرقى بها إلى مراقي المقدس لولا التحريف الذي حملته رياح أحداث التاريخ وتقلباته وذهنياته المتنافرة والذي اعترى جوهر الديمقراطية ومصطلحها لتتحول من مشروع الديمقراطية إلى الديمقراطية المشروع. وهو المشروع الذي تجسده تلك المحاولات لفرضها أو توظيفها أو اتخاذها مبرراً لوجود رموز سلطوية بعينها بإعلان نمط معين لها، أو ممارسة محددة، إنها الشكل النهائي للديمقراطية، حيث يصبح تعريفها هنا (النظام السياسي المفروض)[82]. الأمر الذي يعني بداهة اختزال عنصرين هامين للديمقراطية، أعني الحرية، التي تضمن حق الاختلاف، والمساواة بتعريفها على أنها تسوية الأذواق بالقاسم

المشترك الأدنى، كما عند توكفيل واكتون، وهو الاختزال الذي يعني تحديد الحرية والمساواة معاً حتى يأتيا على مقاس المنظور المطروح لتصبح من ثم مفاهيم غير مطلقة بل تاريخية، لا حباً في التاريخ ولكن ليسهل توظيفها، لتخدم قضايا معينة هي على الأغلب قضايا سياسية وأيديولوجية.

إن الليبرالية الغربية هي حدود الحرية التي ينبغي ألاّ تتجاوزها وإلا خرجت عن طوع التاريخ، والديمقراطية الغربية هي حدود المساواة التي يجب ألاّ تتخطاها وإلا لفظتها نواميس الطبيعة، أليس هذا ما يزفه لنا النص الفوكويامي، بيان الحزب الرأسمالي، في نهاية التاريخ بأن الحرية هي (الحقوق الليبرالية أي حرية التعبير وحرية الاجتماع والمساهمة السياسية في الحكم التي كانت تمارسها صفوة قوامها الذكور والبيض والملاّك الزراعيون قبل أن تضم قطاعات أخرى)[83]، فهي حرية متدرجة ذات رتب وولادات تاريخية متعددة لتجعل من تاريخ الغرب اسماً وتعريفاً لها ولهذا حُددت حتى لا تكتسب صيغتها الإطلاقية.

إن الديمقراطية الغربية هي تاريخ للديمقراطية وليست تعريفاً لها، والليبرالية الغربية هي تاريخ لليبرالية وليس تحديداً لها، فكلاهما تاريخان لسلطة اتخذت من التقدم الصناعي والمؤسسة البرلمانية المتقاعدة، أداتين لتطويع جوهر الديمقراطية ومصادرته ليكون جزءاً أساسياً من تاريخها أراد به النص الفوكويامي أن ينتهي عنده التاريخ. إلا أنه (ليس هناك علاقة بالضرورة بين حرية الفرد وبين النظام الديمقراطي كما ترى إزايا برلين)[84] فالديمقراطية قد تلغي حرية الفرد، إذا ما تعارضت مع حريات آخرين، كما أن حرية الفرد قد تتجاوز الديمقراطية، إذا ما شكلت الديمقراطية عائقاً دون سيادة هذه الحرية، مما يؤدي منطقياً إلى أن التاريخ إذا ما توقف عند نمط معين للديمقراطية يتناقض هذا مع حرية الفرد، وإذا ما انتهى عند ممارسة معينة لحرية الفرد قد يفارق هذا مقولة الديمقراطية التي تعني الحرية لكل الأفراد ومن ضمنهم حتماً من يريد بناءً على مبدأ الحرية، أن ينتهي التاريخ عند عتبة داره.

كما لا علاقة للتقدم الصناعي بالحرية السياسية إذ لا يوجد سبب اقتصادي ـ كما يرى جاك دريدا ـ يوجب على «التقدم الصناعي أن ينتج الحرية السياسية»[85] بل قد ينتج نقيضه العبودية السياسية التي أصبحت جزءاً من تاريخ شعوب بأكملها. فهل نصانع النص الفوكويامي ونسلم معه بأن التاريخ قد انتهى عند نقطة الاسترقاق السياسي لإحياء الدولة العالمية المتجانسة التي تتكلس معها بداهةً مقولات هامة تحيط بالفرد من أجل إفراغ الفرد من شعوره بذاتيته وانتمائه إلى محيطه وتحوله إلى إنسان مغترب قلق بالكاد يكون سلعة بموجب تلك المواصفات الخاصة بالليبرالية الديمقراطية؟ إن الفرد عنصر هام في كبح جماح الحرية والمساواة وممارسته لحريته التي قد تصطدم حتماً بجوهر الحرية والمساواة كمرجعية للمنظور المطروح لليبرالية والديمقراطية، كحدين يجب عدم تجاوزهما والوقوف عندهما، فرداً أو جماعة، إذ إنهما نمطان نهائيان لسلوك الفرد والجماعة ولهذا انتهى بهما التاريخ.

ولقد أُعدت لتنشئة الفرد مؤسسة غريبة لا علاقة لها بالديمقراطية سوى صناديق الاقتراع المبعثرة هنا وهناك والتي قد تفرغ أو تمتلىء بأسماء حُددت سلفاً برسم سوق الانتخابات حيث تنشط صفقات الديمقراطية. إنها النشاط الثيموسي ـ عند فوكوياما ـ حيث (الشخص ينافس آخرين على نيل الاعتراف)[86]، هذه هي الديمقراطية الفارغة كصناديقها من المضمون، يفرزها صندوق الانتخابات، فإنها حسب تعريف فوكوياما لها (حق كل المواطنين في المشاركة في الحياة السياسية بمعنى حق المواطن الإدلاء بصوته في الانتخابات)[87]. وهذه مجرد إجراءات شكلية تفصل الفرد عن التدخل الحقيقي في السياسة ليبقى خارج نطاق (السيطرة مما اضطر معه الفرد كثيراً من الأحيان على التمرد وإثارة مشاكل خطيرة تخص ممارسة السلطة كما حدث في عصر ريغان)[88]. إذ إن صندوق الانتخابات الخشبي لم يفعل أكثر من أن زاد من تلك الشروخ ما بين الفرد ووسطه ليُنهي التاريخ بدوره من

الوجهة الاجتماعية. إنها النهاية الطبيعية للفردانية في ذلك المجتمع المفكك المتذرر، إنها ذلك النمط من الديمقراطية المغمى عليها، والتي كما تشير ارندت في إسقاطها اللا ـ توتاليتاري ـ إنها تعمل (وفقاً للقواعد التي لا تعترف بها عملياً إلا الشرائح الصماء اللامبالية)[89]، إذ (إن الرأسمالية غير معنية بالكفاءة المجردة بما في ذلك قيم الشرف بحيث يسير النظام بأقل الكلفة، إنها معنية بإعطاء الفرصة لكل واحد من أجل أن يزيد منافعه إلى الحد الأقصى من خلال ممارسة تفضيلاته الفردية الشخصية فسيان أن يكون مجرماً أو أن يكون قسيساً فكلاهما أمر مشروع)[90].

كما يساعد على اغتراب الفرد داخل دولته، إعلام نشط موجه لتحقيق غاية التذرر هذه حتى يتسنى لمنظومة الليبرالية الديمقراطية المدعاة أن تعمل في هدوء دون تدخل فردانية الفرد ورؤيته في نقدها أو تلمس أوجه نقصها. إنه بتعبير نعوم تشومسكي «مشغول بحكايات الرئيس ايزنهاور أو كينيدي أو ريغان عن القلق من الزخم الديمقراطي الشعبي داخل البلاد كما حدث مع أنصار كارتر التي كانت تحذر من دخول مجموعة السكان إلى الحلبة السياسية بطريقة ذات معنى»[91]. إن الديمقراطية هنا تترك للفرد هامشاً مهملاً لإرضاء شكلي لا يسمن ولا يغني من جوع ولا يمس أسس الدولة (فأصبحت الانتخابات استفتاءات شعبية تدور حول القضايا التافهة ـ كما يرى ثورو ـ وغدت استبدال مجموعة محتالين بأخرى)[92] لتشغل الفرد بما تسميه الليبرالية الديمقراطية حريات اكتسبها الفرد وهي نفسها قد (اتخذت أدوات لفرض منظور سياسي وهذا ما يأباه جوهر الليبرالية التي أهملت شعار المساواة وتبنته الاشتراكية)[93] مما جعل قضية المساواة مسؤولية فردية يبحث عنها الفرد وسط ذلك الركام من صناديق الاقتراع الخشبية والسوق الشرس الذي لا ديدن له سوى المنافسة مما جعل الفرد، كما يرى كارليل، رغم أنه يمثل الطبقة الرأسمالية يتحول إلى كائن فظ وعدواني تجاه أبناء جنسه وهذا لعله (سر إعجاب ماركس به كما جاء في **الحوليات الألمانية الفرنسية**)[94].

فالمساواة أمر يسهل التلاعب به إذ إنها رهينة مجتمع وأطروحات خاصة به، وقد عُرفت بالمساواة وحدها فلقد أغفل دور النظام الدستوري وحكم القانون التي تبعاً للاقتراع العام هي عناصر مكونة للبيئة الديمقراطية الغربية. إلا أن الحرية هي الحرية بلا تاريخ ولا تدرج يسمحان بتحريفها أو اختزالها (ولا يمكن أن تعني المساواة أو العدالة أو الحضارة أو السعادة أو الضمير)[95]، إذ لا مترادفات لها، كما يسمح بهذا التحريف الذي يؤسس الذهنية الغربية، حيث العقلانية قد تحولت إلى تصوفية تاريخانية في الثيموس التي يوصي فوكوياما تبعاً لها «مواطني الدول الديمقراطية أن يستشعروا فخراً ثيموسياً لا عقلانياً وأن يعشقوا الديمقراطية لا لأنها بالضرورة أفضل من بدائلها، وإنما لكونها ديمقراطيتهم»[96]. إنها مؤامرة الأرستقراطية على مصطلح الديمقراطية، التي دفعت الخطاب الفوكويامي المشدود بإعجاب إلى المشروع النيتشوي عدو الديمقراطية اللدود ومحاكاته في تبني مصطلحات يونانية غامضة حول (الثيموس والميجالوثيميا والأيسوثيميا والسيبياد وغيرها) لاعتقاده «أن طنينها يساعد على تحقيق الديمقراطية»[97].

وهي نفسها المؤامرة التي فُصلت تحت مقصلتها الكثير من الرقاب، فالمسيحية الزاهدة تحولت إلى مذهب اقتصادي علماني يحمل اسماً دينياً هو البروتستانتية، وآخر دنيوياً هو الرأسمالية، التي لشدة ديمقراطيتها تمردت على الكاثوليكية عدوتها اللدودة لتحولها إلى أحد محتويات حقيبتها السياسية لتساعدها على نشر خطابها في أرجاء الأرض بدلاً من التبشير بالإنجيل. وهكذا يتضح فهم فوكوياما لكلام صمويل هانتنغتون بأن معظم الديمقراطيات الجديدة منذ عام 1970 م هي دول كاثوليكية (فإن الدين ليس بعقبة في سبيل إقامة الديمقراطية بل هو حافز عليها)[98].

كما (تحولت القوميات الوطنية إلى توتاليتاريات استبدادية)[99] وحركات التمرد والوعي الاشتراكي ألحقت بالماركسية من أجل احتوائها، والعالم الأول مهد الحضارات والأديان تحولا إلى العالم الثالث المهمل،

والبرجوازية الثورية المتمردة على الإقطاع روِّضت لتتحول إلى رأسمالية مداهنة، وغيرها من تلك الرقاب التي خضعت تحت مقصلة هذه المؤامرة حتى يسهل أمر التعامل معها في مقدمتها الديمقراطية.

إنه المرض النفسي الذي لا يقل خطراً عن بارانويا الرايخ الثالث الهتلري الذي أراد بدوره أن ينهي التاريخ بأيديولوجيته، والذي (لم تلق ديمقراطيته سوى السخرية من النص الفوكويامي)[100]. ولكن لو قُدر وعاد هتلر إلى الحياة مرة ثانية فسوف تكون سخريته أكثر مرارة من فوكوياما الذي جعل إسبرطة وأثينا وروما مسرحاً لتجليات ثيموسه (فلا غرو أن يتجه السيبياد الطموح إلى السياسة وأن يغفل نصيحة نيقياس الحذر فيغزو صقلية ويسفر هذا الغزو عن دمار دولة أثينا)[101]، فهل فعل هتلر غير هذا وإن كان بأدوات عصره ومنطقه الذي لا يختلف كثيراً عن منطق فوكوياما.

ليس أكثر من (الديمقراطيات الأوروبية التي نمت في أحضان الدكتاتوريات والحركات التوتاليتارية)[102] براعة في تأسيس التحريف هذا، قشرة الشرعية التي تضفيها الديمقراطية التي ينصح فوكوياما بمقتضاها «المؤرخ العالمي أنه يكون على استعداد لأن يغفل شعوباً وحقباً بأسرها باعتبارها سابقة للتاريخ أو لا تاريخية وذلك حين يجدها غير ذات صلة بالمحور المركزي لتاريخه»[103]، وهي نصيحة تعبر عن أحد إسقاطات الديمقراطية الغربية الساعية، حسب فوكوياما «إلى إلغاء التمييز بين السادة والعبيد»[104]. فهل ألغت هذا التمييز في مشكلة عبودية السود الأمريكيين المتساوين بالمولد كما يشير توكفيل في ذلك المجتمع الأمريكي الذي يصفه فوكوياما بأنه (يتمتع بالمساواة التامة والديمقراطية منذ زمن طويل من إعلان الاستقلال ووضع الدستور)[105]، بينما يلقي بأوزار العالم كله على الرصيف الاشتراكي المقابل حيث لا توجد إشارة واحدة في أدبياته إلى موضوع السود، فهو أمر غير وارد بحكم تجاوز الطرح الاشتراكي له. إن فوكوياما هنا لم ينجح في الهروب من هذا الفشل المحتوم لليبرالية الديمقراطية بأن

استرقاق السود كان الاستثناء الأكبر من القاعدة العامة القائلة بأن الأمريكان يولدون متساوون في الحقوق مما (ترك السود ـ حسب تعبيره ـ خارج التيار الرئيسي للحضارة الأمريكية)[106]. كما أن هذا لم يكن الاستثناء الوحيد لخيبة الليبرالية الديمقراطية، فإن لحركة كوكلاكس كلان العرقية رأي آخر والعرقية كما يقر فوكوياما نفسه (هي أحد معوقات الديمقراطية)[107]. والتي (وإن اختلف معها فوكوياما حول تأسيس الديمقراطية)[108]، ولكن في رأي الباحث تتفق معه خاصة أن للديمقراطية الليبرالية الغربية الحق في (أن تحمي نفسها من طغاة القرن العشرين بإلقاء القنابل على هيروشيما ونجازاكي)[109]. إن ديمقراطية فوكوياما وليبراليته غير مكتملة المعالم ولها مشاكلها الخاصة مما اضطر فوكوياما أن يسوق لها العذر تلو العذر، وأنها ما زالت راقدة في ضريح الخصوصية، المغضوب عليها خارج التخوم الأمريكية، مما يجعل إنجيل فوكوياما محض إعلان عن تخلص الديمقراطية الأمريكية من آخر أعدائها وهي الشيوعية ساعد على هذا (استقرار نسبي وسطحي مدفوع الأجر للديمقراطية في صورتها الأنجلوسكسونية في الستينيات وأوائل السبعينيات في البرتغال وبعض دول أمريكا اللاتينية وأوروبا الجنوبية وتطورات مشابهة في آسيا في الفلبين وكوريا)[110]، إلا أن هذا لا يعني أنها قد عمت المعمورة أو أنها تمتلك مشروعية هذا التعميم.

ثم بماذا تبشرنا الليبرالية الديمقراطية؟ بطبيعتها التراتبية وسط عالم يعج بالطبقات والانقسامات، وهي التراتبية التي يفرزها المجتمع الطبقي المعبر عن ديمقراطية الحقبة الصناعية وهي كما تذكر ارندت (لا تكتسب معناها ووظيفتها العضوية إلا حالما ينتمي المواطنون إلى جماعات تمثلهم أو تشكل في ذاتها هرمية اجتماعية وسياسية)[111]، بينما الديمقراطية، هي إحدى المقولات، إن لم تكن أهمها، رفضاً للتراتبية بل إن جوهرها هو نفي التراتبية، بينما فوكوياما يصور لنا عدة أنواع من الديمقراطية (فهناك الديمقراطية المتخلفة)[112] و (أخرى المتقدمة)[113] التي (تولد لنا البطالة

والتلوث والمخدرات والجريمة، كما يقر بنفسه)[114]. الأمر الذي يفصح عن أن الديمقراطية الغربية هي تاريخ الحضارة الغربية ووليدة «تطور منطقي لعلاقات القوي»[115]. لهذا كانت الثقافة حائلاً دون التحول إلى الديمقراطية الغربية لا الديمقراطية بما هي ديمقراطية. فلقد اتُخذت الديمقراطية أداة للفصل بين الحضارة الغربية وحضارات أخرى إذ غدت تعبيراً عن حضارة بعينها، هذا هو فحوى رسالة ماكس فيبر بأن الديمقراطيات الغربية لا تظهر إلا في الحضارة الغربية (الأمر الذي يرفضه فوكوياما بشدة)[116]، لتوسيع مسامات ديمقراطيته ليكشف عن تهافت طرحه، فهي وليدة الفعل التاريخي في الغرب، خاصة في بداية القرن العشرين عندما ضعف الحماس الذي ساد الحرب العالمية الأولى للقومية، وتطلب الأمر من ثم تقديم نظام سياسي جديد سُمي الليبرالية، والتي تعني الديمقراطية تمييزاً لها عن الشيوعية والفاشية، تماماً كالأحزاب والأندية الرياضية اليوم التي تحمل أسماء لا تعبر عنها ولا عن أهدافها. إنها محض لصاقات أو علاقات للسلطة، فهي أيديولوجيا سلطة اتُخذت يوماً ما لمحاربة ظاهرة سياسية غربية، هي النازية في المقام الأول لأنها تمثل تياراً مخالفاً عما تطرحه السلطة آنذاك، لا كرد فعل ضد الديمقراطية بل كنتاج نهائي لا مفر منه، فقد اعتبر هتلر كنسخة مطابقة للديماغوجي المسيطر على الجماهير العمياء والمسير لها في ثورة عدمية ضد الثقافة التقليدية لأوروبا.

فالنازية إذن أفضل من الرأسمالية، فقد (حاز هتلر وستالين على رضى الأغلبية)[117] (وحاذروا طويلاً من استخدام شعارات من قبل ديمقراطية وجمهورية ودكتاتورية أو ملكية لكونها تحدد نوعاً من النظام)[118]، بينما سارع الرأسماليون إلى تعميمها كدروس تُلقى على سكان المعمورة فصدقت عليهم أوصاف حنّة ارندت تلك التي تسقطها في حقد ليبرالي على النازية والستالينية في قولها «على أن المؤسسات الثورية لحظة تصير نمط حياة وطنياً أي منذ اللحظة التي يؤكد فيها هتلر أن النازية ليست سلعة مستوردة وفي

اللحظة التي يثبت فيها ستالين أن الاشتراكية يمكن أن تقام في بلد واحد دون غيره يصير هذا ـ التأكيد والإثبات ـ أكثر من محاولة في سبيل خداع العالم التوتاليتاري تفقد التوتاليتاريا طابعها الكلي»[119]. فهل ثمة ما يحول من أن يكون هذا وصف لليبرالية الديمقراطية الغربية، التي هي مخاض أوروبي تاريخي كأقرانها النازية والستالينية، تلك الشماعة التي تعلق عليها ارندت نقاط الضعف في ليبراليتها اللاتوتاليتارية، والتي انطلقت من (أوجه النقص في المنظور الاشتراكي التي يلوح بها فوكوياما)[120]، وهي أوجه نقص رأسمالية إذ أفرزها مجتمع غربي رأسمالي تحاول أن تشرئب فيه العنق الاشتراكي. إنها تريد أن تستنسخ العالم من أجل الوصول إلى الدولة العالمية المتجانسة التي ترى أن التاريخ ما هو سوى التوق للديمقراطية القديمة على إيقاع أمريكي معاصر تجاوزت مبكراً وأن (لكل مجتمع سياسي قواعده وضوابطه وخصوصياته التي تتناسب مع بنيته الذهنية)[121].

وكان هذا فحوى رسالتها، قبل أن يولد النص الفوكويامي بأمد بعيد، إنها رسالة الحرية والسعادة ومسؤولية أمريكا تجاه العالم في القرن التاسع عشر والعشرين عندما برر كثير من الرؤساء الأمريكان أفعالهم بناء على ذلك، فقد رأى روزفلت أن للولايات المتحدة مسؤولية تجاه العالم وقد كان متأثراً بالداروينية إذ الحروب عنده ظاهرة صحية. وقد وصف الحرب الأمريكية الأسبانية عام 1898 م على أنها أجود عمل طبيعي حدث في هذا العصر.

إنها ليست رسالة الحرية بل رسالة هوبز ومن بعده مالتوس من أجل توسيع رقعة السيطرة المركزية والاستبداد الذي يخدم الأسياد، والذي على أساسه حُرفت دولة جون لوك، (ممثل الحركة الليبرالية ورسول الثورة الفرنسية والبريطانية والأمريكية، إذ إن المجتمعات الأنجلسكسونية قد نظمت نفسها وفقاً لأطر لوك الذي تزامنت نظريته مع ظهور البرجوازية الأنانية لتصحيح الاتجاه المفرط في إهمال المساواة والمشاركة التي ظهرت فيها الليبرالية الغربية بخاصة الأمريكية)[122].

إن صاحب حكومة الحد الأدنى، التي إذا ما أتمت مهمتها وجب إسقاطها، إذ إن السلطة ديمقراطية يحق للأفراد الخروج عليها إذا أساءت استعمال بنود العقد لم يدع الرجل الأبيض إلى الاستيلاء على ملكية الهنود وبناء أول مستعمرة إنجليزية في فرجينيا عام 1627 م، وسيطرة بريطانيا بعد ذلك عام 1648 م على معظم السواحل الشرقية للعالم الجديد.

لكنها الحرية بالمعنى الغربي، اختارت من التاريخ ما يوائمها وغضت الطرف عن تلك الليبراليات الطوباوية إن جاز التعبير، لتفسح المجال للتنين المعاصر، أعني المؤسسة، ذلك العمود الفقري للمجتمعات الغربية، والنص الأمري الذي لا يختلف كثيراً عما يسميه فوكوياما تهكماً (بملكوت الحرية الماركسي المتمحور حول خفض ساعات العمل اليومي إلى أربع ساعات)[123] إنه النص الأمري نفسه الذي أفسد الديمقراطية عن طريق الحكومات المتسلطة التي تحولت من حراسة مبدأ الديمقراطية إلى حراسة مصالحها. إن القانون لا يمكن أن يكون طاغية أو مرابياً لكنها الطبيعة الميكيافيلية للديمقراطية الأمريكية التي فضلت الرخاء على الحرية (والتي تحالفت مع عدو الأمس، الأرستقراطية الإقطاعية، وتقربت من طبقة النظم الاستبدادية، ودعمت الديكتاتورية)[124] وتعاملت من أجل السلطة مع الأيديولوجيات المختلفة «فناصرت القومية باسم محاربة البروليتاريا في ألمانيا بعد أن انتهت حقبة التواضع المزيف الطويل» حسب تعبير ارندت[125]، (كما حدث للتوتولينات المتسلمة للسلطة أن تفقد حماستها الثورية شيئاً فشيئاً وتنأى عن سماتها الطوباوية الأولى)[126]، دفعت هذه الطبيعة حفدة برجوازيي القرن التاسع عشر لإعادة فحوى الرسالة اليونانية القديمة، فالأسبارطيون المعاصرون هم في قمة الهرم البشري، أما غيرهم من اليونان فمجرد عبيد يعملون في الأرض، فلم يجدوا غير العالم الثالث بعد أن فشلت جهود كنيدي ونيكسون في تطويق أوروبا. لقد اعتبروا أن نيكاراغوا تحت حكم الساندنيستا (بعد أن دخلت واشنطن في نزاع معها للجوئها إلى المعسكر

الشرقي من أجل تسليحها)[127] مستبدة لأنها لا تجري الانتخابات، مهزلة الديمقراطية أو مأساتها، على الطريقة الأمريكية ولذا أسقطتها في أوائل 1990م بعد أن أثارت زوبعة الديون وعرقلت عملية التنمية بها كما شنت الإدارة الأمريكية سوء إدارة ريغان أو بوش كما يذكر اللاهوتي الليبرالي ميغويل كوتشا «حرب لا إنسانية وإجرامية»[128]، ولهذا أيدت الكونترا لتحويلها إلى قوى سياسية، بينما السلفادور وغواتيمالا ديمقراطيان، مما يدل على أن الديمقراطية الغربية لم يعد يسيل لها لعاب أحد (فهي حصيلة جدلية الإنتاج والتمايز في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية ولا يمكن نقلها كما هي إلى مجتمع آخر)[129]، ولم يعد أحد في حاجة لتبني النموذج الديمقراطي المتبع في أمريكا والتي (لا أيديولوجيا لها ولا توجد عملياً على الصعيد القومي إلا حين المؤتمرات التي تنعقد كل أربع سنوات لانتخاب الرئيس)[130]. إنها ديمقراطية تُفرض عبر السوق المتعولم، رسول التوتاليتارية المعاصرة، أو مؤامرة السلطة الدوغمائية، إذ إن ترجمتها الحقيقية كما يصفها أحد آباء الليبرالية الكثر جون ستيوارت مل (باستبداد الأكثرية)[131]. إنها المطاردة التاريخية لآخر أعدائها الشيوعية، الهرطقة الرأسمالية، فمن حربين عالميتين ساختنين إلى أخرى باردة إلى أخرى أكثر برودة هي السوق المتجول حيث الخاسرون هم التابعون. إنها ليبرالية المطاردة، وديمقراطية السوق، التي لا وجود لمصطلح المساواة في قاموسها إذ إن (استخدام السلطة السياسية لتقليص اللامساواة في السوق يتطلب جهداً كبيراً للتوازن على نحو ما يفعل البهلوان الذي يمشي على الحبال العالية)[132].

لهذا تحولت الديمقراطيات إلى ذرائعيات تلفظها السياسة بعد قبول، وكذلك يفعل الاقتصاد، والتي تتبنى أنسنتها الأحزاب المرتبطة بالتراتبية الغربية ومصطلحاتها وعلومها وفي مقدمتهم التحريف، إذ إنها الطرف النائي من القطيع الذي يسهل للفك الليبرالي الديموقراطي مناوشته، إنها (الكنائس القديمة حسب تعبير موريس دي فورجييه)[133]. والتي لا يعني وجودها

وجود سمات مشتركة مع المطروح على المسرح السياسي فقد فشلت في أن تكون مخططاً لتأسيس الحرية، بل التلويح بها أو إزالتها، ومحض معالجة (للنتائج المترتبة على استيرادها كنموذج غربي)[134]، (فماذا تعني الديموقراطية حين لا يكون للأحزاب السياسية معتقدات أيديولوجية مختلفة ورؤى مختلفة عن طبيعة النظام؟ وأين تقع الأرض الموعود بها دوماً؟ بحيث يمكن أن نتحاور حول الطرق البديلة نحو المستقبل؟)[135]. لقد أضحت الحرية من المنظور الحزبي، مسخاً مشوهاً لشعار سياسي فارغ لا مضمون له، ونكتة ملت الشعوب سماعها فإن (منح الحقوق السياسية أو منح الحماية من تدخل الدولة إلى أفراد نصف عراة أميين يشكون من سوء التغذية والأمراض شيء من الاستهزاء بظروف هؤلاء الأفراد المعيشية)[136] فإن الهدف الجوهري لكل حزب سياسي، كما يصف فرديناند كينسكي، (هو مصادرة الحكم لفائدته ولو اقتضى الأمر أن يسخر أهدافه السياسية، بل مبادئه الأشد أساسية لهذا الاستيلاء، وهكذا يصبح الحزب صورة من الدولة يميل إلى أن يتوحد بها بل إلى أن يغدو بالقوة حزباً معها)[137] إنه السبيل الديمقراطي لإلغاء الديمقراطية حسب تعبير كارل بوبر[138] بمقتضى أسلوب التحريف ذاك الذي برعت فيه الذهنية الغربية.

إنهم لهذا لا يريدون إنهاء الأيديولوجيا فإن هذا لا يخدم ديمقراطيتهم الليبرالية، بل مجرد فرقعات يرسلونها لإضاءة مواقع أقدام أيديولوجيتهم، أيديولوجيا اللاتسامح، مخاض دارون السياسي تلك التي يرصدها لنا كارل بوبر، على أنها سمات للمعسكر الاشتراكي، أي التي تتمسك بالمبدأ القائل (بأن كل ما هو منشق يتعين إزالته بالقوة وتنظر إلى المنشقين على أنهم مجرمون)[139].

كما أنها بمقتضى التحريف ذاته، لا تريد أن تنهي التاريخ فإن هذا يضر بليبراليتها الديمقراطية، بل (لتثبت تاريخها ليكون مرجعية عامة لكل من يشاء أن يعيد قراءة التاريخ وحيث لا منافسون إيديولوجيون لها)[140]. ذلك التاريخ

الذي أطلق عليه فوكوياما اسماً جديداً، العالم ما بعد التاريخي، حيث (المسائل الكبرى هي المسائل الاقتصادية)[141]، أي السوق، الذي جعل التاريخ يتجاوز ذاته، وكأنما الاقتصاد ليس وليد التاريخ الذي بدأ بالملكية والبحث عن مصادر الرزق وقسم البشر إلى كائنات اجتماعية على أساس الاقتصاد. إنه تاريخ الثيموسية الغربية الذي يختلف عن تاريخ العالم اللاديمقراطي، بما فيه الحزب الديمقراطي الليبرالي الياباني، الذي لم ترضَ عنه المعايير الأمريكية والأوروبية واتُّهم بالاستبداد إذ لم يرق له الرقص على إيقاع التانجو الديمقراطي الأمريكي. كما أنه «ليس هناك ثمة علاقة ما بين هذين العالمين سوى النفط» كما يقول فوكوياما[142]، صفقة الديمقراطية. ولهذا من الجائز، كما يباغتنا فوكوياما «أن يكون من حسن حظ الديمقراطيات الليبرالية وجود العالم الثالث حتى يمتص مطامح أصحاب الرغبات الثيموسية»[143]. إن نص فوكوياما هنا لا يبارح قيد أنملة، نص حنّه ارندت، بعد النضج الليبرالي الديمقراطي، إذ إن هذا هو ذات ما صاغته ارندت في مقولتها «من الواضح أن كثيراً من الأخطاء ارتكبها العالم غير التوتاليتاري، أي البرجوازي تقصد، في علاقته مع الحكومات التوتاليتارية كمعاهدة ميونخ التي عقدها مع هتلر وفي اتفاقات يالطا مع ستالين»[144]. إنهم لا يريدون هذا ولا ذاك، إنهم يسلطون أعينهم نحو وضع قاموس جديد للمفاهيم يرسخون عن طريقه تعاريفهم للعالم الآخر، اللاتوتاليتاري والتاريخي، كالعالمثالثية، والشرق أوسطية، والسوق الحرة، والتفريغ الأيديولوجي، ونهاية التاريخ وغيرها، إنها ليست أكثر من برنامج عمل بسيط جداً لإعادة الشيوعية، تلك الهرطقة الرأسمالية، والتي (بلغت الولايات المتحدة مرحلتها النهائية كما يعتقد الكسندر كوجيف)[145] إعادتها إلى قواعدها للتفاهم معها فهم كعادتهم يتناطحون هنا ويتفاوضون هناك، إذ (إن الليبرالية والشيوعية كما يوضح فوكوياما نفسه يشتركان في عالمية أفكارهما عن العدالة، وهذا ما نشر الصراع في كل مكان على سطح الأرض)[146].

تلك المفاهيم التي ترسخ مسرحية الديموقراطية الليبرالية التي يرعاها البنتاغون نهاراً، ووكالة الاستخبارات الأمريكية ليلاً، «اللذان كانا السبب الحقيقي في منع استخدام السلاح النووي في حرب كوريا وحرب فيتنام، كما أديا إلى استقالة ريتشارد نيكسون لا الرأي العام» كما يذهب كارل بوبر[147] وهو يحث الخطى (لنفي صفة العيب عن الديمقراطية)[148]. وهل هناك عيب أكثر من التهديد بالتدخل العسكري في شؤون الدول؟ وقطع الإمدادات الإنسانية إذا ما تمردت إحداها وشقت عصا الطاعة على رعاة الليبرالية الديمقراطية؟ وهل هناك عيب أكثر من الإطاحة بالحكومات والتآمر على شرعيات الدول بإغراقها بديون منظمات النقد الدولي والبنك الدولي؟ وأخيراً هل هناك (عيب) أكثر من التلويح بتلك العصا الإلكترونية، الفيتو، صولجان الإمبريالية الدبلوماسية العالمية ضد قرارات الشعوب وخياراتها؟.

إن انهيار حائط برلين لا يعني القبول بالآخر، خاصة إذا كان هذا الآخر قد اشتهر باللاتسامح حيال مؤسسات قديمة تشكل جزءاً من تاريخ الـ «هنا» شئنا أم أبينا. أعني تلك المؤسسات الدينية والقومية التي أفرزت صراعاً طبيعياً ينم عن الروح الديموقراطية الحقيقية، والتي بشرنا النص الفوكويامي «بأنها ستظل باقية هنا طالما أن عالمنا متشبث بأن التاريخ لم ينته بعد، فالعالم التاريخي سيبقى فريسة لمختلف الصراعات الدينية والقومية والأيديولوجية»[149] مع أن نفس هذا الآخر والذي يحتل مكانة ثيموسية محترمة في النص الفوكويامي، بيان الحزب الرأسمالي، الجديد حول نهاية التاريخ قد قاسى الأمرين من شرور هاتين المؤسستين خلال القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر، عندما كانت الأيديولوجيا الدينية هي المهيمنة، وبعدها القومية. إلا أن فوكوياما يقلل من شأنها هنا ويبشرنا بأن العالم الإسلامي سيكون عرضة للتأثر بالأفكار الليبرالية على المدى الطويل[150]، كأنما الذي يغزو أمريكا منذ أمد ليس هو الإسلام الذي كوّن له حركات أصولية ومعتدلة في قعر دار النص الفوكويامي الذي يعزي النفس بأن

الأصولية هي (رد فعل لفشل المجتمعات الإسلامية بوجه عام في الحفاظ على كرامتها في مواجهة الغرب غير المسلم)[151].

وبهذا يستلب كل خصوصية وإرادة للمنشقين، إذ يجعل من كافة المؤسسات مؤسسات ترصد وتصنت للغرب الليبرالي الديموقراطي، غير المسلم.

كما لم تنجُ القومية والحركات التحررية، التي تعج أدبيات الآخر بقصص كفاحها ونضالها من أجل التحرر إذ جعلها فوكوياما صادرة من أحد ثقوب جوارب الليبرالية الديموقراطية قائلاً (إن آخر ما استورده العالم الإسلامي من أفكار الغرب الكبرى هو القومية العلمانية التي تمثلها القومية العربية في مصر خلال حكم عبد الناصر وأحزاب البعث في سوريا ولبنان والعراق)[152] وإن القومية العربية قامت على نفس الأساس من التطلع إلى الوحدة القومية في إيطاليا وألمانيا في القرن الماضي، غير أنها (فشلت في خلق دولة عربية واحدة متكاملة سياسياً)[153].

ماذا تبقى لنا إذن وقد دمر الحوار الليبرالي الديموقراطي، كل مؤسسات الحوار لدينا، إنه إذن العود الحميد إلى الصيغة الاستبدادية في تدمير المؤسسات التي يمكن أن تلفظ الكلمة البغيضة (ها أنذا موجود).

فلتبق إذن العرقية الإثنية والأصولية فللتسامح حدود إنها مؤسسات اللاتسامح والمتحاورين الحقيقيين الرافضين لحرية التجارة (وتجارة الحرية) في مواجهة مؤسسات التسامح التي اخترعها الغرب، واحتقرها عقب ولادتها مباشرة (كالأمم المتحدة الاختراع الأمريكي كما يشير فوكوياما)[154]، والتي احتقرها كيسنجر (ذو المنهج الواقعي الذي أعجب به فوكوياما)[155]، والتي فشلت في أن تكون تعبيراً عن القبول بالآخر بل الإذعان له. إن تلك الواقعية الفجة نفسها التي دفعت فوكوياما إلى الإقرار بأنها، أي الواقعية، لعبت دوراً كبيراً ومفيداً في تكييف تفكير الأمريكيين بصدد السياسة الخارجية عقب الحرب العالمية الثانية إذ أنقذت الولايات المتحدة في الحفاظ على الأمن من

صور النزعة الليبرالية الساذجة حقاً مثل الاعتماد على الأمم المتحدة، والتي جعلت نص فوكوياما يميط اللثام عن ديمقراطيته الليبرالية بأن (العملة الحقيقة في العلاقات الدولية هي القوة العسكرية، ففي ظل مثل هذا العالم أضحى القانون الدولي وَهْماً، وأضحت القوة العسكرية هي العلاج الوحيد لمشكلة الأرض، موفرة السند الفكري المطلوب لملف الأطلسي)[156] هي نفسها الواقعية التي ستدفعنا أن نجلس سوية مع مؤسسات اللاتسامح تلك على بساط الحوار الديمقراطي التاريخي اللاغربي.

الفصل الثالث

الأيديوفوبيا وثورة الموتى



في الذهنية السياسية الغربية يقع السجال على مسافة قصيرة من الرهان هي نفس المسافة الفاصلة ما بين التفريغ الأيديولوجي ومقولة نهاية التاريخ، الغروب المفجع للأيديولوجيا.
وكلاهما، أي الرهان والسجال، شكّلا بنية هذه الذهنية ضد أيديولوجيات التحرر باسم مطاردة الشيوعية، تلك المطاردة التي ما زال وطيسها يُحمى حتى الآن، لكل أيديولوجيا تنادي

بحق الاختلاف. إلا أنني لا أرى ذلك (التطابق الذي يسوقه موسكفتشييف)[157] ما بين نهاية التاريخ وحركة التفريغ الأيديولوجي مع أنهما يكادان يتزامنان، إذ يجد بعض أوجه التباين، العرضية والهامة معاً على صيد الطرح الفكري، في عهدهما الحديث، ولماذا ليس المعاصر أيضاً؟، فرغم التداخل الشديد ما بينهما إذ يبدوان أن كلا منهما يؤدي إلى الآخر حتى أصبحا وكأن أحدهما مرآة للآخر، خاصة في دول الجوار، وفي الجنوب المنكوب بمترادفاتهما. إلا أن التباين يظل قائماً ما بينهما إذ إن حركة التفريغ الأيديولوجي التي بدأت منذ عهد ليس بالقريب، قبل مؤتمر الحرية الثقافية بميلانو بإيطاليا عام 1955 م، هي الحوار الرأسمالي، أو الرهان، على مصير الأيديولوجيا، الذي كان دعوة لترويض النظير الماركسي، ومحاولة كسب صداقته ليفسح لأيديولوجيا الخصم المجال عن طواعية.

ولما لم يتسن لها ذلك بدأ السجال الرأسمالي، الذي اعتلى رفات الماركسية بعد أن تنكر لها الزمن، والتاريخ المدلل جدلياً، وانهارت مع انهيار الاتحاد السوفييتي وإفرازات الحرب الغربية الباردة، لتنتشر تلك المقولة الوبائية حول نهاية التاريخ، أي توقف عجلة الجدل الماركسي الهيغلي عن الدوران ومعها توقفت الأيديولوجية، عن أن تكون قناعاً زائفاً يخفي مصالح طبقة بل مصالح دولة. وهي البشارة التي بشر بها الإنسان البروليتاري قبل الإنسان البرجوازي، شعار الشيوعية والثورية التي تدعي أنها (طبقة كونية تمثل انحلال كل الطبقات)[158]. إنها طبقة من لا أيديولوجيا لهم حيث (يزول الصراع ما بين الأيديولوجيتين)[159]، البروليتاريا وريثة التظاهر التاريخي للبرجوازيات الأوروبية، والرأسمالية وريثة أفكار أعدائها الألداء الأربعة، الفاشية والنازية والشيوعية والقومية، بعد أن جهزت ديمقراطيتها، تلك التي يرى بارسونز وفوكوياما (أنها وراء الربح الاقتصادي)[160] لتخرج هذه المرة من الفوهة الضيقة، التفريغ الأيديولوجي، الأيديوفوبيا النابليونية الحديثة، أسوة بنابليون أول من دعا إلى التفريغ الأيديولوجي بعد أن نعت الأيديولوجيين كما تذهب مدام دي ستال بأن «لا نفع منهم ولا طائل وراءهم»[161].

كما أنها، أي حركة التفريغ الأيديولوجي هي من ناحية أخرى رصف معاصر للطاولة الهيغلية بعد أن مل الغرب الصراع الفلسفي، سعياً وراء مقولات تنظيرية تسير كلا المنظورين الرأسمالي والاشتراكي، الذي يدعي كل منهما حميمية هيغلية، ويلوح كل منهما للآخر بأنه أحق بوراثة الإرث الهيغلي في تأسيس المعنى الأقوم لديمقراطية الدولة العالمية المتجانسة (دولة ما بعد نهاية التاريخ)[162].

لذا فإن حركة التفريغ الأيديولوجي (والتي تضم أعضاء عاملين في الكونجرس الأمريكي ويشغلون مناصب قيادية وتنفق مؤسسة روكفلر بسخاء على مجلتهم Encounter[163]، لم تأل جهداً في الدعاية لأفكار نهاية العصر

الأيديولوجي والإعلان عن اختفاء أسباب الصراع الأيديولوجي، تماماً كما فعل المنافس الماركسي.

فمن ثم كان هذا المؤتمر، الذي حضره أقطاب علم الاجتماع البرجوازي مثل دانييل بل Bell الذي قدم ورقته الموسومة، أمريكا مجتمع جماهيري: دراسة نقدية، ضمنها فيما بعد كفصل أول لكتابه: **نهاية الأيديولوجيا**، كما حضره عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون الذي قدم كتابه: **أفيون المثقفين** في نفس العام، وهو مطاردة للوعي الشيوعي، أو الميثولوجي كما يسميه، والذي يعبّر عن القلق البرجوازي والرغبة الملحة في متابعة رحلة الصيد الاستعمارية خلف حركات التحرر والثورية، وهي فكرة تعود أساساً إلى النقابي الفوضوي جورج سوريل، وكذلك سايمور مارتن ليبسيت صاحب كتاب: **الإنسان السياسي**، وشيلزنجر وواكمان وسيدني هوك وهيوجيتسكل، وأرخ له عالم الاجتماعي الأمريكي تالكوت بارسونز بورقته عام 1959 م عن: الوصول إلى سوسيولوجيا المعرفة.

كل هؤلاء تميزت أفكارهم ومساهماتهم في الطرح المنفرد لقضايا البشرية، أي الدعوة إلى التشيؤية الأيديولوجية المعاصرة انطلاقاً من الحاجات الخاصة لرأسمالية احتكار الدولة[164] إنها المقولاتية، التي هيمنت على هذا المؤتمر والدعوة إلى طوباوية معاصرة، جعلته لا يختلف كثيراً كما يرى الباحث عن ذلك الطرح (الذي شكل مؤتمراً ماركسياً عقد في لندن عام 1847م باسم مؤتمر لندن لاتحاد العاملين، إذ تبلورت أهدافه في إزالة المجتمع البرجوازي القديم القائم على تنافر الطبقات، أي تأسيس سوسيولوجيا علم معرفة ماركسي، على عكس أطروحات نظيره البرجوازي. إنه نفس الوازع البرجوازي نجده هنا ولكن بختم ماركسي)[165]. إذن المؤامرة واحدة والأيديولوجيتان أيديولوجيا واحدة، إذ إن كلتيهما تعالج مجتمعاً غربياً تميز بصراع طبقي محدد أفرز على صعيد العلم علماً اجتماعياً معيناً لا يجوز نقله إلى مجتمع آخر مهما ادعى من المشروعية والحيادية.

ولهذا يتفق الباحث مع ريمون آرون فيما ذهب إليه من «أن نقاط الالتقاء بين اليساريين واليمينيين في الغرب متوفرة أكثر من نقاط الاختلاف وأنه قد تم هذا بصورة خاصة من خلال حزب العمال في إنجلترا الذي جمع بين المبادىء البرجوازية والاشتراكية»[166]، وهل نستطيع استبعاد أن هذا الحزب قد حضر أعضاء منه مؤتمر 1847 م مؤتمر التفريغ الأيديولوجي الماركسي، إن أدبيات التاريخ قد لا تسعفنا في تأكيد هذا ولكن الطرح المتشابه قد يوفر أكثر من علامات التقاء ما بين قطبي التفريغ الأيديولوجي التي آخى بينهما آرون في نصه السابق.

الفارق أن مؤتمر ميلانو ارتبط بحقيقة التصنيع وحقبته الذي يميز المجتمعات المتقدمة صناعياً حيث لا حاجة للجدل الأيديولوجي إذ يستمر الصراع الطبقي الديمقراطي كما يرى ليبست دون أيديولوجيا ودون كلام هراء ومظاهرات الفاتح مايو ودون أعلام حمراء[167]. فالمجتمع البرجوازي لم يعد في حاجة إلى أيديولوجيا تماماً كالمجتمع الاشتراكي، الذي أعفاه منها هنري لوفيفر، ومن خطر الأيديولوجيا وطبقيتها ولكن دون أن يوصي، كما فعل مؤتمر ميلانو، بتصدير الأيديولوجيا إلى الجنوب، أرشيف العقائد الغربية، حول المجتمع الصناعي الموحد ودولة الرفاه والعالم القرية وسيطرة التكنوقراط وأصبحوا بذا (المروجين الرئيسيين لمقولة نهاية عصر الأيديولوجيا)[168]، الذي يبشر بعصر أيديولوجي آخر، إنها منظومة أفكار وكل تصور فكري صرف يقلص الأيديولوجيات إلى منظومات أفكار هو في حد ذاته أيديولوجي.

إذن فأقطاب حركة التفريغ الأيديولوجي قراء جيدون للماركسية التي يلاحقونها، وقد تبنوا طرحها في أن الأيديولوجيا هي وعي زائف ويعبّر عن مصالح طبقة، هي طبقة من لا طبقة لها في المنظور الشيوعي، وطبقة لا دولة لها في المنظور الرأسمالي، فالأيديولوجيا التي هم بصدد دفنها نجمت أصلاً في الفكر الماركسي على اعتبار أنها انعكاس للصراع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يرتبط بالضرورة بالفكر الطبقي، وانعكاساً

للطبقتين الأيديولوجيتين المختارتين البرجوازية والبروليتارية، والأخيرة تعبّر بدورها عن فكر طبقي مهما ادعت من النقاء الذي عبر عنه لينين من سيطرة الحزب المنظم، إنها كما يذهب بلاميناتز «تمثل أيديولوجية الصفوة أكثر مما تمثل أيديولوجية الطبقة»(169).

أي إنه من الخطأ الاعتقاد بأن ماركس وإنجلز قد وضعا الأيديولوجيا باستمرار على نفس المستوى مع الوعي الخاطىء وهي السيطرة التي ألصقها بها علم الاجتماع البرجوازي الغربي. إلا أن الباحث يتساءل: أليس الوعي الخاطىء بصرف النظر عن الحكم المعياري أو القيمي لمسألة خطأ الوعي أو زيفه، هو مصير الأيديولوجيا التي عندما تصطدم بالواقع تكون مطالبة دائماً بتبريره أو مناقضته؟ ثم أليس هو المعبر عن فعالية الأيديولوجيا؟ وهذا ما يصبو إليه ماركس وأنجلز اللذان كرها كما يذهب جورج طرابيشي «العجز وعدم الفعالية الناتج عن عدم تأثيرها في الواقع»(170)، ولهذا يؤكدان في الأيديولوجيا الألمانية مثلاً، إن الاشتراكية العلمية ليست اعتباطية ومن شأن الأشخاص الواقعيين، أي أصحاب المادية التاريخية التي خلقت إلٰهاً جديداً هو الاقتصاد كما جاء في نص لكروتشه أثبته غرامشي في رسائل من السجن وهو الاتجاه الذي نقده آلتوسير وجورج لوكاش واتهما بصدده ماركس وأنجلز بالتجريبية المبتذلة رغم الاختلاف التنظيري ما بينهما، إذ إن لوكاش (استخدم هيغل لتطهير الماركسية وهي الهيغلية التي رفضها آلتوسير كأساس للماركسية)(171). من ثم فإن الماركسية تكون هي المعبرة عن أيديولوجيا الزيف هذه ولا يمانع الباحث من إيراد الفحوى القيمي لقضية زيف الأيديولوجيا، إذ إنها بدورها انعكاس لصراع يتطلب وجود طبقة تكون هي التجسيد الواقعي الذي رفضه آلتوسير، والتي من خلاله تناصر الماركسية طبقة المضطهدين ليتحولوا إلى مضطهِدين إذ إن «تاريخ كل مجتمع ـ كما يذهب ماركس ـ لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات (المضطهِدون والمضطهَدون) كانوا في تعارض دائم، كانت حرباً ظاهرة تارة ومستترة تارة،

كانت دائماً تنتهي بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره أو بأزمات الطبقتين المتناضلتين معاً»[172]، فإن الطبقة التي يسلم بأهمية وجودها هنا النص الماركسي بل ويفسر بها التاريخ هي جزءٌ أساسي من هذا الصراع، ولا يمكن التخلي عنه في تصور الماركسية وإلا تخلينا عن إطار جوهري في الماركسية ألا وهو المادية التاريخية، أي الاشتراكية العلمية التي تتميز عن الاشتراكية الطوباوية التي تعوزها تلك المعرفة الدقيقة والموضوعية للواقع التاريخي والاجتماعي وللعلاقات الاقتصادية والنزاعات بين الطبقات، ولذا كانت الطوباوية كما يذهب آلتوسير صوراً للاشتراكية منفصلة عن الواقع ولا تعبّر عن هذا الصراع، محرك الطبقية، وهي (النقطة الحاسمة في القضية التي يطرحها ماركس الخاصة بمبدأ التمييز بين الواقع والفكر)[173] كما أنه النقص الذي يعوز أنواع الاشتراكيات الأخرى التي تتساوى عند ماركس وأنجلز مع الطوباويات ذلك أنها، كما يذهبان «صورة مصغرة من الشيوعية البروليتارية وأحزابها وشيعها التي من أصل واحد في فرنسا وإنجلترا مرسومة في سماء الذهن الألماني وسماء العاطفة الألمانية»[174] وهذا ما يؤكده جورج كوهلمان رائد الاشتراكية الحقيقية بأن «مجتمع الأفكار هو العالم، وأن وحدتها هي التي تنظم العالم وتتحكم فيه»[175]. إلا أن الماركسية قد وقعت في نفس الخطأ فإنها وكما يذهب لوكاش «أخذت مقولات المجتمع الرأسمالي كمقولات أبدية»[176]. إنها مقولات ديمقراطية الغرب أو الديمقراطية البرجوازية كما يسميها الشيوعيون الذين يمتلكون رأس المال أي مالكي العبيد حسب التعبير الديمقراطي اليوناني القديم، مما دعا الاشتراكية أن تكون طمساً للفوارق بين أفراد البشر والتعامل معهم على أساس مبدأ الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وهذا هو لب التفريغ الأيديولوجي من المنظور الشيوعي إذ إن هذا العطب في الرأسمالية ناتج عن حوارها الأيديولوجي المعبّر عن دمقرطة البرجوازية أو بالأحرى برجزة الديمقراطية بتوجيه الحوار ونتائجه أياً ما تشاء (فإن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في

الوقت نفسه القوة الفكرية السائدة)[177]، بعد أن لمست في المنظور الاشتراكي فشلاً وانكماشاً في الإنتاج الاقتصادي فدعت إلى تفريغه أيديولوجياً أي تفريغه من وازعه الفكري المسير لاقتصاده. مع أن القضية معكوسة في الماركسية، حيث الاقتصاد هو المسير لكل بنية فوقية ولهذا فإن مطاردة ريمون آرون، أفيون المثقفين، لما يسميه بالوعي الميثولوجي لا تعبّر إلا عن ملاحقة تفسيرات وتطبيقات ومن ثم أصداء الماركسية سواء في دول الجوار أو باقي المعمورة. هي إذن مطاردة خلف الدولة التي تتبنى أيديولوجيا بعينها لتسويغ نظامها القائم، وهذا هو الإطار الفكري لتبرير سيادة طبقية، فإن زيف الأيديولوجيا أمر يستلزمه الصراع لأنها منفصلة عن الواقع سلباً مع محاولات المنظومة السياسية الغربية لي عنق الأيديولوجيا من أجل تطويعها لخدمة أهدافها أو فرضها على منظومات فكرية غريبة عنها. أو إيجاباً عندما تكون الأيديولوجيا تعبيراً عن خصوصية الوعي الجمعي وقيمه وبنيته، والتي تهدف حركة التفريغ الأيديولوجي إلى وصفها بالهامشية والتخلف الذي لا يليق بالحقبة التكنولوجية إذ إنها تعيق الطريق نحو فرض أيديولوجيتها، فهي مجموعة مجردات دوغمائية أو كما يسميها شليزنجر القدرية الأيديولوجية المنفصلة عن الواقع الحي فهي (مفهوم قدري للتاريخ)[178]، الذي لا مكان له في التشكيل الاقتصادي، فإن متطلبات التكنولوجيا والتنظيم وليس الشعارات الأيديولوجية كما يقول غالبرايت J.K. Galbraith هي «التي تحدد هذا التشكل وليس الشعارات الأيديولوجية»[179].

وعلى هذا تقوم ادعاءات منظري التفريغ الأيديولوجي على (التضاد المطلق والمبدئي بين السوسيولوجيا والأيديولوجيا)[180]. وهو الفصل الصارم الذي يوصي به بارسونز (بين العناصر الأيديولوجية والعلمية في النظرية المجتمعية)[181]، فإنها ليست نسخة عن العالم الموضوعي، كما أنها ليست انعكاساً لبعض الجوانب الأساسية لهذا العالم، بل إنها مجرد يوتوبيا لا يُعثر عليها في أي مكان من الواقع التجريبي.

وهي مفاهيم لا تقع بعيداً من سوسيولوجيا التفريغ الأيديولوجي من المنظور الماركسي فلقد أوضح مؤسسا الماركسية خلافاً للهيغليين الشباب (أن كل أشكال الوعي ونتاجاته يمكن القضاء عليها لا بالنقد الروحي ولا بصهرها في الوعي الذاتي أو بتحويلها إلى تهيؤات وأطياف وهلوسات وغير ذلك بل وحسب بالإطاحة العملية بالعلاقات الاجتماعية الواقعية التي انبثق منها كل هذا الهراء المثالي)[182].

إن حركة التفريغ الأيديولوجي لا تعدو كونها سعياً دؤوباً للحصول على الشرعية للحفاظ على صحة المنظومة الرأسمالية ولهذا دعت إليها تلك الديمقراطيات التي كما يذهب فوكوياما «تختار أصدقاءها وأعداءها على ضوء اعتبارات أيديولوجية، أي ما إذا كان هؤلاء ديمقراطيين أم لا»[183]، هكذا في وضح النهار والأعين مفتوحة.

إلا أن هذا لا يعني الارتماء النزق في أحضان مادية ماركس الفجة التي شكلت حركة التاريخ بموجب تطورية نظرية سهل معها تفريغ التاريخ من محتواه الأيديولوجي ومن تم إنهاؤه. إن هذا يعني الاعتماد من جديد على مرحلة من التاريخ قد تم تجاوزها إبان كانت الشيوعية وكأنها تمثل الشرق فكان تاريخ الثورات فيه ضحية أحابيل الشيوعية وزيف ديمقراطيتها، ومن ثم أيديولوجيتها، وتحولت الثورية إلى محض نقابيات اشتراكية تعج بها الساحة العربية الأيديولوجية، بالكاد تقف لمواجهة، استيراد غربي، يريد أن ينهي التاريخ. وهذه هي مهمة التفريغ الأيديولوجي الذي يريد أن يصدر الأيديولوجيا بعد أن صدر الدولة إيماناً منه بأن الأيديولوجيا بغض النظر عن قضية زيفها وعدمه تخدم مصالحه وتلعب دوراً هاماً في تاريخه هو. لهذا نجد في تفسير ألتوسير كما عند لوكاش وغرامشي الرافضون لمفهوم زيف الأيديولوجيا إنها ليست محض انعكاس لمصالح اقتصادية بل قوة محركة لها دورها في التاريخ، ولهذا ركزوا على اقتلاعها من جذورها المادية. ومن ثم أصبح التاريخ والأيديولوجيا عند فوكوياما وأسلافه الديمقراطيين يرادف

أحدهما الآخر، إنها إعادة حياكة النص الماركسي ذا النظرة التشاؤمية للتاريخ والأيديولوجيا، التي ورثها أقطاب مؤتمر ميلانو، والتغاضي عن الجانب الإيجابي للأيديولوجيا. وإلا لما كان ذلك السجال التاريخي الذي يدور بين أقطاب المنظومتين لإنهائها وإحيائها، ولما أعلنوا كل هذه الحروب على سطح المعمورة باسم التفريغ الأيديولوجي تارة، ونهاية الأيديولوجيا تارة أخرى، والعولمة أخيراً. وحيث يُحاصر الإنسان أينما استدار بالتكيف الأيديولوجي الخفي دوماً. والمنظور أحياناً وهذه هي الطبيعة المتنقلة غير الثابتة للأيديولوجيا، الذي يميزها عن المعنى الإيجابي للأيديولوجيا حيث تعني في جوهرها مجموعة القيم والمعتقدات الاجتماعية والدينية والقومية، وهي معايير ثابتة لا تقبل المساومة أو الحوار (إذ إنها ليست وهمية وإنما هي جزء من بنيان كل مجتمع ولها وظيفة اجتماعية محددة)[184].

كما أنها ليست زيفاً كما يصف الغرب، الشرقي والغربي، من ماركس وحتى فوكوياما الذي حاول إعادة قراءة ماركس من خلال مشكلات الكرة الأرضية في قرنها العشرين، وذلك من خلال إجراء تعديلات على المنظومة الأيديولوجية الغربية وتعديل نقاط انطلاقها وهذه هي صفات الأيديولوجيا الحديثة التي يصفها بلانديه بأنها «تتميز بالتغير وعدم الثبات»[185]. ولهذا سهل على مؤتمري ميلانو استبدال العقيدة الأيديولوجية النقالة بسوسيولوجيا المعرفة التي تهدف إلى تجاوز وجهات النظر الطبيعية واختزال المسائل الاجتماعية إلى مسائل تقنية، وهذا التحريف العلم برجوازي لمهمة الأيديولوجيا الذي يتعامل مع الأيديولوجيا وكأن كل الأيديولوجيات لا يمكن أن تلتقي مع المعرفة الموضوعية للواقع الاجتماعي، إذ إنها خادعة لهذا الواقع، وتقدم صورة مشوهة عنه كما يذهب كارل مانهايم الذي «ترجع إليه جميع أفكار دانييل وليبيست كما يذهب لا بالامبورا»[186].

إلا أن هذا التمييز المقترح عند مانهايم «قد يكون مفرط البساطة فمن جهة هناك أيديولوجيات إصلاحية أو ثورية تنظر للنظام الاجتماعي القائم

وتزعم بقوة أنها ليست طوباوية انطلاقاً من فهم مانهايم المبسط بأنها محض نظام من الأفكار والمعتقدات التي تخدم المحافظة على النظام الاجتماعي القائم ولا حيلة لها في تغييره، وهذا ما يميز العلم عنها كما يعتقد مؤتمرو ميلانو. مع أن الأيديولوجيا صاحبة علاقة حميمة مع العلم وكثيراً ما تبادلت معه المواقع والمهام أما العلم فيمكنه أن ينشأ حقاً من أيديولوجيا وأن ينفصل عن مجالها لكي يكون علماً وأنه حتى في النظرية الماركسية أن الأيديولوجية يمكنها أن تبقى حية بعد البنية التي وهبتها الحياة فلقد تحولت مع الأحزاب الشيوعية، في عهد ستالين خاصة، إلى نظام كهنوتي تراتبي يصعب معه التمييز ما بين المقدس والدنيوي كما أنها سافرت شرقاً بعد غروب الماركسية، لتندس في حركات ثورية من أجل مناطحة الآخر الرأسمالي، إذ يتفق الكاتب مع بلاميناتز هنا «أنه في خارج الحزب اكتسب الشيوعيون ما لهم من قوة في بلاد لا تكاد تعرف الأغلبية من سكانها شيئاً عن أيديولوجيتهم وكان على الماركسيين كي يصلوا إلى القوة أن يستغلوا بطبيعة الحال المعتقدات الرائجة وإن لم تكن نابعة من عقيدتهم»[187]، ساعد على هذا وفرة الإنتاج التي أفرزها التقدم الصناعي فقد وسع الهوة ما بين الطبقات ومن ثم زاد الصراع ما بينها وكذلك التناقضات الأيديولوجية وتكون بهذا الأيديولوجيا الماركسية قد (ساهمت حقاً في العبودية التي أشار إليها ماركس في بؤس الفلسفة)[188]. أيما كان الجانب الذي تقف فيه الأيديولوجيا فإن الرأسمالية لا تقف لوحدها الآن، كما تعودت الأدبيات اليسارية وشبه اليسارية أن تعلن، بل كانت دائماً تقف لوحدها، إزاء عدو حالم لم يكن له هم سوى إعداد نهايات التاريخ، حتى أنهاه التاريخ. وكانت الرأسمالية في حاجة إلى الصيغة الشرعية فوجدتها في صيغة علمية للأيديولوجيا (حتى تتواءم مع حلم اليقظة الديمقراطي الليبرالي وربطها بالواقع لا أن تشكل بدائل للحقيقة) كما يذهب وليم ستارك W. Sterk[189].

هذا دأب المنظومة السياسية الغربية، بعد أن أرجعت عيوب

الأيديولوجيا وأوزارها إلى أيديولوجيا الخصم، مهمة نص فوكوياما فيما بعد. إذ شغلت في قدر كبير من تاريخها بإيجاد البدائل حتى للعالم نفسه، عالم فوكوياما ما بعد التاريخي، حتى تخلق واقعاً متوازياً مع خريطتها الأيديولوجية والاقتصادية، ولهذا شغلت بتوحيد الشعوب أيديولوجياً وثقافياً واقتصادياً لحماية ديمقراطيتها التي لا تحمل مشروعية كافية لكي تحميها، «إنه مسلك الولايات المتحدة الأمريكية» كما يوضح فوكوياما[190]، وغيرها من الديمقراطيات في حماية مجال الديمقراطية في العالم من الأيديولوجيات البديلة والأخطار الداخلية والخارجية حتى تأمن استمرارية الرأسمالية، فعقدوا حوار التفريغ الذي سرعان ما تبنى مقولة ماركس حول زيف الأيديولوجيا، والتي برروا بها الرأسمالية، وجوداً واستغلالاً، وحاربوا بها ماركس نفسه. إنهم كما يذهب لستر ثورو «أذكى مما كان يعتقد ماركس وقد فهموا أن بقاءهم على المدى الطويل يعتمد على تصفية الشروط الثورية»[191]. إنها حرب الواحد والمتعدد الذي ارتدى لبوس الحوار أولاً، ولكن سرعان ما عولم هذه الواحدية الطاغية، وهي نفسها الواحدية التي شغلت بها المنظومة الاشتراكية كثيراً، ولهذا لا بد من إعادة أوراق الحوار، إن كان هناك حوار جاد حول الأيديولوجيا، ولكن انطلاقاً من الروح التباينية للعالم والذي لا يعني أن تحويله إلى عالم قرية ينفي هذه الطبيعة سواء على صعيد الأيديولوجيا أو الثقافة أو الخصوصيات الاجتماعية، ولهذا نستصوب ما ذهب إليه سمير أمين من أنه «لا بد من الانطلاق من هذه البديهية وهي أن العالم واحد ومتعدد في الوقت نفسه»[192].

وهذا هو الطرح ذو البعد الكوني الذي يقره سمير أمين والذي وحده بمقدوره تطهير المقولات الحوارية، وإماطة اللثام عن تلك الأقنعة التي ارتدتها في مراحلها التاريخية المتعددة، فهي تارة المجتمع الصناعي الموحد ـ أو مجتمع الرفاه أو طوباوية البروليتارية التي تنفي الطبقية البغيضة ـ وهي تارة العالم القرية، فإن وحدة العالم رغم استقطاب مراكز/ أطراف الذي تقوم

عليه تفرض على أي ثقافة بناء مستقبل أفضل قائم على حل المشاكل المعاصرة الحقيقية أن تكون ذات بعد كوني بالدرجة الأولى، وعلى (التنوع أن يخدم هذه الكونية لا أن يعارضها كنقيض مطلق)[193].

وهو ما فشل فيه الطرح الماركسي قبل الطرح الرأسمالي أي أن يكون أداة لحوار كوني يخدم الكونية لا أن تكون إيقاظاً ذرائعياً للثورية، والتي يصفها التوسير بالصورية، (ما زالت هذه الإنسانية وهذه التاريخية توقظ أصداء صورية حقاً في المعارك السياسية التي تشترك فيها شعوب العالم الثالث من أجل حيازة استقلالها السياسي والدفاع عنه)[194]. فإن هذه الصورية التي لا تكفي كزاد لحوار كوني إنساني وتاريخي أخرجها من دائرة التأثير فهي، أي الماركسية، (ليست تاريخية وإنها محايدة إنسانياً وتاريخياً)[195]. وكذلك كان شأن المنظور الرأسمالي الذي تعالى على التاريخ والإنساني ليخترقهما نحو (ما بعد التاريخية كما يبشرنا فوكوياما)[196]، حيث تحجم الديمقراطيات عن محاربة بعضها البعض وكأنما الدعوى إلى التفريغ الأيديولوجي هي جواز السفر الملائم نحو الوعد اللاتاريخي واللاإنساني ذلك الوعد الذي سبق أن بشرتنا به ديكتاتورية البروليتاريا، ما بعد التاريخ اللاطبقي. وعهد الباحث بالتاريخ أنه طبقي وتراتبي ومتنوع، وهي المقولة التي تجاوز بها ماركس أنثروبولوجيا فويرباخ حيث الإنسان كائن تاريخي. هناك يهيمن الاقتصاد على غائية الأيديولوجيا المرفوضة من قبل الرأسمالية وحيث يتخطى الإنسان ما بعد التاريخي في الماركسية نهاية المطاف حتى الشيوعية الاقتصادية، وحيث إن القضاء على الرأسمالية، كما يرى عالم الماركسية البرجوازي تاكر، هو (نهاية عصر ما قبل تاريخ البشرية وبداية تاريخها الحقيقي)[197].

فالماركسية لا تقل مطاردة للتاريخ عن نظيرتها الرأسمالية بعد أن (قصت أطراف الكثير من الممارسات الديمقراطية)[198]، في تاريخها الطويل باسم محاربة الأيديولوجيا المزيفة لتبني على هذه المقولة نموذجها المأمول.

إنها الاشتراكية المشروع في مقابل الديمقراطية المشروع، إنها التحريف البرجوازي تلك التي يصفها فوكوياما بأنه (على المدى الطويل تكون الضمانة الكبرى للغرب ضد عودة خطر ذلك الجزء من العالم، أو خطر ألمانيا الموحدة أو خطر الهيمنة الاقتصادية لليابان، هي ازدهار الديمقراطية الليبرالية في تلك الدول)[199]، أما الاشتراكية المشروع، التي يضعها ريمون آرون في المنافي والسجون التي تحقق أفكار خالقي الثورات، ليتلقفها مثقفو العالم الثالث والعالم العربي، حيث اليسار يمثل أسطورة الثورة لأنهم (يتوهمون في الماركسية منفذاً سهلاً لمطامحهم)[200]، فقد فشلت في أن تكون البديل، ولهذا تغيبت عن اجتماع ميلانو عام 1955 م من أجل مستقبل الحرية الثقافية فغيبها التاريخ إلى الأبد.



الباب الرابع

ثقافة الإمبريالية وإمبريالية الثقافة

الفصل الأول

الشمولية الكونية ومؤسسة الحوار

ـ الفصامية واعتناق فقدان الذاكرة.

ـ أرض السكينة والثقافة الرثة.

إن الحضارة هي الخطاب المادي المحسوس للوعي، والثقافة هي نصه الداخلي ـ وكلاهما يشكلان مظهراً لسلطة الذات أي ذلك الأمر الداخلي الذي تأتي مشروعيته من كونه سياجاً تضربه الخصوصية حول نفسها تعبيراً عن حميمية الانتماء.
وكلاهما قد واجهه مصير تاريخي واحد أفرزته ميثالوجيا الآخر المتقدم، أعني الاستعمار الذي أغرم بمطاردة الحضارة المقابلة

إذ إنه يمثل حضارة أو حقبة حضارية محددة ثم الإمبريالية التي تلاحق الثقافة إذ إنها هي الأخرى تمثل ثقافة أو آلية ثقافية معينة.

وكلاهما، أي الاستعمار والإمبريالية، ينتميان إلى ذات الجوقة المصاحبة للآخر المتقدم. إلا أن الأخيرة أشد خطراً إذا كُتب لها الاستمرار أطول من الاستعمار المباشر الذي انتهى في أيامنا هذه بعد أن أفرغ ما في جوفه ليتقيأ على الصعيد الجيوسياسي مشروعه الذهني، أي الإمبريالية التي نعتبرها دعوة مفتوحة إلى الانزلاق بهدوء ورزانة في هوة الفصامية وفقدان الذاكرة التي رُتبت بعناية لتكون قبراً توارى فيه الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب، وإلا أمطرتها بوابل من المصطلحات التي لا ترحم، أفرزتها قواميس الآخر المتقدم إذا ما حاولت الأخيرة شق عصا الطاعة على هذه الطباقية واللقاطة الثقافية.

الفصامية واعتناق فقدان الذاكرة

> من منا لا يتمنى أن يأتي الماضي غداً، حينما يُجابه بسيل من الشرعيات الثقافية المدُعاة، ليذوب موروثه في محيط تلك النماذج المتأهبة دوماً لإعادة ترتيب البيت الثقافي.
> فالماضي قد تميز بالثبات والاستقرار بينما الحاضر أصبح ضحية النسبية التي تمثل أحد أهم مظاهرها تلك (النسبية الثقافية التي أشارت إليها أنثروبولوجية هرسكوفيتز)[1].

وهي أحد أمراض الثقافة الغربية التي يقشعر لها البدن والتي وصفها سابير (بأنها تحيل الفرد إلى حالة من الصدأ كما تولد الكبت والاغتراب)[2]. ولما كان العقل بطبيعة مقولاته يبحث دائماً عن الثبات والاستقرار، والماضي قد ولى منذ أمد طويل، فإنه لا يجد من سبيل سوى الهجرة جنوباً باحثاً عن هذا الهدف في العالمثالثية. ولكنه ما إن يحل بشواطئها حتى يعود ليمارس هواية العبث ليرسم خط استواء الثقافة، أو علم أخلاق التبعية والتي حسب برتران بادي نجد لها «دوراً ومقدرة سياسية ثمينة وأثراً حاسماً في تسيير النظام الدولي»[3].

وبذا في رأينا تنهار مؤسسة الحوار إلى ولوج ثقافة الآخر المتقدم، أو الجيفة المتمدنة، إذا ما استعرنا المصطلح الأدونيسي، ليتحول الحوار من اختزال ثقافي لعوامل متظاهرة من ذات كانت تقف بإشباع إزاء الأفكار

والأشياء لتحل محلها (الشمولية الكونية)[4] التي أبدت صراحة رغبتها بأن الثقافة هي الوسيط الإمبريالي الأكثر حذاقة من قصائد كيبيلينغ في تمجيده للرجل الأبيض في ديوانه: **الغابة الثانية**، إنها (ذرائعية) واضحة المعالم.

لهذا أرى أن إدوارد سعيد في كتابه السردي عن مآثر الإمبريالية وبتلك الجغرافيا الحالمة التي (لم يترك فيها المؤلف بقعة من بقاع المعمورة إلا وتلمس فيها أثر لقصة أو رواية إمبريالية)[5]، قد فارق وقار الحيادية إذ الإمبريالية والاستعمار عنده «ليست مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم فكل منهما مدعم ومعزز بل وربما كان مفروضاً من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة تشمل فحواها أن بعض البقاع والشعوب يتضرع أن يخضع للسيطرة، إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة، وأن مفردات الثقافة الإمبريالية العريقة في القرن التاسع عشر تحفل بألفاظ وتصورات مثل دوني وأعراق»[6]. كأنما تاريخ الثقافة هنا هو تاريخ الإمبريالية، فهي ثقافة مطبقة الشفاه. بل إن العكس هو الصحيح فالإمبريالية ومن قبلها الاستعمار هما الجزء المرفوض من تاريخ الثقافة هنا التي تميزت بالمشاكسة التي تطالب بأن تعبر عن نفسها. فكلاهما الاستعمار والإمبريالية جزء من التاريخ، فهما تراكم فُرض على التاريخ هنا. إنه علم تاريخ الإله، أو حضارة الوحش الأشقر حسب التعبير النيتشوي، الذي تدرج من الصيد إلى الرعي إلى الزراعة وحينما طفر إلى الصناعة ومراحلها المتصدرة برزت له صفات انتفت معها السمة الإنسانية للثقافة التي خلت من العواطف لتتحول رويداً رويداً في معصرة «الأوتوماتية» التي هيمنت على الوجدان والعقل، والتي تميزت بها الذهنية الأوروبية التي قللت من دور الخيال أو «طفولة الإدراك»، أي عقيدة المستعمر، لتعتم على ثقافة ال «هنا». ليدخل هكذا مُرغماً في جدلية السيطرة، تلك التي أنار ظلامها أمثال جوزيف كونراد الذي لم يُخف إدوارد سعيد إعجابه به وبقصته «قلب الظلام»، حيث يلعب بطلاها دور المخلص الثقافي في مغامرة لم تسمح، أو هكذا شاء خيال مؤلف القصة، لم تسمح بها الحكومات

الأوروبية خاصة فرنسا وإنكلترا، إذ منعتا إدخال التمدن إلى أفريقيا في تلك الفترة الواقعة ما بين 1838 م ـ 1848 م، كما أن القرن التاسع عشر الذي يمجده إدوارد سعيد وهو قرن المجابهة ما بين، عرق ـ ثقافة، لم تكن تؤمن فلسفاته بوجود حقائق خالدة، فكل شيء كان خاضعاً لتطور التاريخ ليسيطر بها على عالم الأفكار والواقع.

ليس من قبيل المصادفة أن تتزامن الإمبريالية مع الدراسات الأنثروبولوجية وبعثاتها المتعددة إذ يعود كلاهما إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قرن إدوارد سعيد الذي أفرز لنا تلك الفيلولوجيا المزدوجة مثل دوني وعرقي وشعوب خاضعة... الخ.

وكلها صفات الإنسان النبيل اللاغربي، الذي اعتدت عليه مؤسسات الحداثة الثقافية دون أن يدفعنا هذا إلى الاستغراق في مرثاة العطف تلك التي تتلوها إيزايا برلين حينما تتحدث عن «ذلك النبيل الذي كان يحيا حياة نقية بعيدة عن شرور الحضارة الفاسدة، إنه بريء يعيش في سلام مع محيطه ومع نفسه لم يشوهه إلا الاحتكاك مع شرور الثقافة الفاسدة»[7].

إذ إن هذه هي نفس الصفات التي استثارت الدراسات الأوروبية التي نفذت إلى (أرض الثقافة العذراء سواء مع دراسات العصر الفيكتوري أو الأنثروبولوجيا الإمبريالية)[8]. فإن هذه المقولات في مجملها ارتجاعية، تعالج عقلانية ميتة، بقصد إطلاق رصاصة الرحمة الأخيرة عليها، قبل أن تسطو عليها الثقافة المنتصرة، وهي مهمة اعتذارية لا تفصلها عن الأنثروبولوجيات الإمبريالية سوى مسافة قصيرة هي نفس المسافة ما بين مهمتي الافتراس والمواساة. إن صاحب الرسالة التحضرية الذي تخطى بأعجوبة مراحل أساسية من اللامساواة العرقية إلى اللامساواة الثقافية مؤسساً بذلك ثقافة أنصاف الآلهة عليه أن لا يتناسى الخصوصيات الثقافية للآخر المقابل له، والتي ساهمت في حضارته ومن ثم في ثقافته، وأنه ليس بمقدوره أن ينسلخ عن ذاته ديناً، أو لغةً أو معتقداً أو فناً، ليخضع لمعايير

ثقافة تناست أن هناك ثقافة لها صفاتها وملامحها الخاصة بها.

إن هذه مفارقة المخلص الثقافي الذي لم ير في الثقافات الأخرى سوى ذاته، فعن أي تضرع يتحدث إدوارد سعيد في مقالته السابقة وأي دعوة للانخراط في أشكال متواشجة مع السيطرة، فالأمر لا يعدو أن يكون داروينية ثقافية تهيمن من خلالها الأشكال الأقوى على الأضعف، تحت ظل ثقافة كُتب لها النجاح لأنها امتطت مؤسسة شرهة يضحي معها حق الاختلاف، كما يقول جاك اليول «في أن الإنسان كان أكثر حرية في الماضي عندما كان الاختيار إمكانية حقيقية»[9]. إنها الإمبريالية إذن التي تفاقم شرها خاصة في قرن إدوارد سعيد لترسم خطوات العِنة الثقافية التي تهب مع رياح الشمال كالأعاصير التي تجرف معها رفات وعظام ثقافات أخرى لتحولها بالكاد إلى دراسات أنثروثقافية، تمركزت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والتاسع عشر وتضاءلت رويداً رويداً حتى تلاشت مع النصف الثاني من القرن العشرين مع طغيان العلوم الطبيعية والتقدم التقني التي حقق بها بروميثيوس الحديث مخططه في الارتقاء بالتاريخ من حالة الهمجية إلى حالة التنظيم العقلاني. وهو المخطط الذي يُؤسس على أن ينتزع من الفردية توازنها الأول مع التطور التاريخي الذي اعتقد بعض مفكري القرن التاسع عشر مثل هيغل ومن بعده ماركس أن آفاق الناس يجب أن تتبدل دائماً في سلم تطوره.

إضافة إلى أن هناك مفارقة أخرى للرؤية الإمبريالية للثقافة، وهو تغير دلالة الثقافة نفسها الناتجة عن تلك المغامرة التي خاضتها حتى أولدت جنينها الشرعي ألا وهو النسبية الثقافية، فمدلول الثقافة قد ضيقت عليه الخناق بهذه النسبية لتخلو دائرته من دلالتها الجوهرية وهي الصورة الذهنية والخيالية ليصدق جيلبير دوران في قوله «إن للفكر الغربي بشكل عام تقليداً ثابتاً هو التقليل من أهميتها»[10]. لتغدو الثقافة مغتربة عن ذاتها اغتراباً يتجاوز ذلك الطنين الديني إنها كما يذكر ريمون رويه (الحياة الصناعية والحضرية التي ترهق الأعصاب»[11]، نحو دنو

حرج لمعنى الثقافة نفسها تلك التي يصفها ريمون آرون (بأن حدودها بدأت تضيق فما كان يُعتبر مثقفاً في مطلع القرن العشرين مثلاً قد أصبح خارج مدلول هذه الكلمة)[12]. فأصبح من ثم (تبادل الأفكار بين الطبقة المثقفة في فرنسا ومثيلتها في الولايات المتحدة عسيراً للغاية)[13]. الأمر الذي يوفر لنا إمكانية واسعة لاتهام الرؤية الإمبريالية للثقافة بأنها لم تكن ثقافة عرقية تدّعي التفوق وتهدف نحو ترقية ثقافة الآخر المُستلب وحسب، بل محاولات لتشيّئ الثقافة نفسها التي يجب أن تنقرض بانقراض صاحبها، لتحل محلها ثقافة الآلة، تلك التي فرضت نمطها اللاّإنساني التي فزع منها رواد الفكر الغربي نفسه كفردريك جورج جونجر الذي رفض تلك الملامح التي فرضت نمطها على الإنسان وجعلت الحياة حسابية ودقيقة، واتخذ الوجود شكلاً مزيفاً، فالخوذة الفولاذية والغطاء الواقي عند اللحام ترمز إلى تلاشي الفرد في وظيفته التقنية، وظهر الإنسان المنضبط والفعال كنمط جديد قاس وبلا عواطف ومجرد ترس في معصرة التكنولوجيا.

والآن آن لنا أن نتساءل: أهذا هو المصباح الذي حمل لواءه ذلك البولندي المغامر جوزيف كونراد، لينير به من خلال شخصيات حكايته قلب الظلام قارة أفريقيا التي ظل إنسانها حراً يعيش حريته الفكرية التي هدفت الرؤية الإمبريالية إلى إبادتها بحجة أنها خيال وسحر، أي وهم، ولكنه الوهم الذي لا يستطيع كما يقول تولستوي في **الحرب والسلام**، أن يعيش أو يفكر المرء من دونه بدلاً من أن يتحول إلى تحريف مقصود، الهدف منه اغتيال مؤسسة الحوار لتغوص بسمته وتنطفىء أنواره إلى الأبد. وأفرزت من ثم الرؤية الإمبريالية للثقافة العديد من آليات الغواية، في مقدمتها (أكذوبة التثاقف)[14] الذي يتبطن قيام تعددية ثقافية يسهل على العقل الغربي (الفاوستي) احتواءها، كما فعلت الهيمنة الثقافية الإنجليزية والفرنسية خاصة، ووزنها بقنطار الثقافة ذات الطابع النسبي، من مركزها الحواضري الذي تسيطر من خلاله على بقاع الأرض، لكي تتماهى مع الرؤية الغربية التي شكلت مركزيتها.

فلم يكن جوزيف كونراد إذن قابلاً لأن يحمل الضدية دون أن يلومه أحد كما يبشرنا نص إدوارد سعيد في جغرافيته السردية الحالمة «إنه ليس من المفارقة الضدية في شيء أن كونراد كان في وقت واحد مناهضاً للإمبريالية وإمبريالياً: تقدمياً حين كان الأمر يتعلق بصياغة فساد السيطرة على ما وراء البحار صياغة بالغة الشجاعة ومتشائمة، ورجعياً بعمق حين تعلق الأمر بالتسليم بأن أفريقيا وأمريكا الجنوبية كان لهما في وقت تاريخ وثقافة مستقلان قام الإمبرياليون بخلخلتها بعنف غير أنهم في نهاية المطاف انهزموا أمامها»[15].

بل إنه نص إدوارد سعيد نفسه الذي يطالب بنفس الحق وهو يسير حثيثاً نحو المفارقة يكشف برغم أنه يرفض رؤية فوكوياما حول نهاية التاريخ وحتمية صراع الهويات الثقافية عند صمويل هانتنغتون عن رؤية مخملية بأن هذه الإمبريالية الثقافية (تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود والتواريخ المشتركة والمتقاطعة)[16]، إلا أن إدوارد سعيد الذي شكلت فكره أسباب موضوعية كما يذكر «لم يكن بوسعي السيطرة عليها فأنا عربي ذو تعليم غربي أحسست بأنني أنتمي إلى كلا العالمين دون أن أكون كلية جزءاً من أي منهما»[17] قد سمح لجغرافيا الإمبراطورية أن تسقط ذاتها لتكشف عن رغبتها العارمة ومن خلال تلك الثقوب التي وجدتها في نص سعيد كما يقول «حصنت الثقافة والرؤية الإمبريالية إحداهما الآخر إلى درجة يستحيل معها تبعاً لما أطرحه قراءة إحداهما دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى»[18]. الأمر الذي جعله يتلمس بوضوح طريقه نحو الدرس المستفاد بأنه «نتيجة للتجارب الإمبريالية فإن مفاهيم تتعلق بالثقافة قد تم جلاؤها أو تعزيزها أو نقدها أو رفضها»[19]. إنه النص نفسه المبشر بالتواريخ المشتركة والمتقاطعة يتهافت جاعلاً رسالته الإنسانية محض أكذوبة، فإن كونراد الذي يمجد سعيد روايته **قلب الظلام** إذ إنها تمارس كما يذكر «فاعليتها بنجاح لأن سياسياتها وجمالياتها بوجه من القول إمبريالية بدت في السنوات النهائية من القرن التاسع عشر في وقت واحد، منظومة جمالاتية وسياسية وحفرية حتمية لا

سبيل إلى تحاشيها»[20]، أزاح اللثام عن مهمته الحقيقية التي عبر عنها كونراد على لسان سعيد الذي لا يقل عنه عداوة للأصلانية قائلاً «نحن الغربيين سنقرر من هو المواطن الأصلاني الجيد ومن هو السيء لأن الأصلانيين جميعهم لا يملكون وجوداً كافياً إلا بفضل اعترافنا بهم فنحن خلقناهم ونحن علمناهم أن ينطقوا ويفكروا وحين يتمردون فإنهم ببساطة يؤكدون رأينا بأنهم أطفال أغبياء استغفلهم بعض أسيادهم الغربيين. وإن هذا لهو في الحقيقة الأمر الذي يشعر به الأميركيون بإزاء جيرانهم الجنوبيين بأن الاستقلال يمكن أن يُتمنى ما دام ذلك النمط من الاستقلال الذي نوافق عليه نحن. وأي شيء آخر ليس مقبولاً، بل لا ينبغي أن يخطر ببال»[21].

وهكذا تتوالى علينا بكتيريا التهجين الثقافية في نص سعيد من «**روضة مانسفيلد**»، التي تصف فيها جين أوستن مزرعة العبيد التي يمتلكها توماس بيرترم فيما وراء البحار، إلى «**دومبي وابنه**» لديكنز اللذين خُلقت لهما الأرض ليتاجرا فيها، إلى عايدة لفيردي التي لا تبشر وحسب بإمبريالية الثقافة الإيطالية بل الغربية كلها وجعلت من مصر القرن التاسع عشر مسرحاً لأوبرا الإمبريالية إلى غيرها من الأعمال التي تعبر عن ثقافة الرجل الأبيض المنتصرة. إنها سيمولوجيا المؤامرة أو البديل بعد المغادرة الفيزيائية للمستعمر والتي هدفت إلى خلق تصورات ومفاهيم لم تكن موجودة في الشعوب المنفعلة وحسب. ذلك كله وسط نظام ادعى وما زال، الديمقراطية وفي مقدمتها الديمقراطية الثقافية. إنها الوثنية الجديدة التي ما فتئت تصب لعناتها هنا وهناك على تلك الثقافات الممتلئة بالسلب، كنواقص تحدق في الظلام. إلا أنه حتماً ليس الظلام الذي أضاءت أرجاءه رواية جوزيف كونراد، لأنه كان دائماً قابلاً لأن يُستعمر، بل ظلام العرقية الثقافية الذي برز إبان انتصار أوروبا الجرمانية والأنجلوسكسونية في العالم «وكان مصدراً لنظرية الكونت جوبينو وأتباعه كما يذكر ريمون رويه»[22]. ولقد تجاهلت البُنى الخاصة لثقافات الشعوب لتحولها إلى مشروع بلا تاريخ يقف خارج

المواجهة، أو في حالة الرأفة تسعفه بتصوراتها الأنثروبولوجية بأنها أمر نسبي ولا يتضمن حكماً لأي ثقافة بعينها. وبذا تكتمل ملامح المواجهة التي ارتضاها العقل الغربي، عرق وثقافة في مقابل أنثروبولوجيات، تدرس كما يذكر جيلبير دوران (الجنس البشري دون الاعتماد على أفكار مسبقة ودون المراهنة على أنطولوجيا نفسية أو أنطولوجيا ثقافية لأن كل هذه المواقف هي في النهاية أشكال مختلفة لعقلانية أعراضية)[23]. وبذا تصدق كلمات هرسكوفيتز بأن الأنثروبولوجيات «هي الوهم الذي تسعى الثقافة الأوروبية لإطلاق أحكام معللة عن طريقه على سياسات أخرى، وهي أحكام ستصبح فيما بعد قاعدة للممارسات الاستعمارية»[24]. فهي إذن علم يعتمد على إحالة الثقافات إلى المركز الحواضري بعد نبش قبورها لتصبح أحد ممتلكات الثقافة الغربية. لهذا قد يتفق الباحث مع سعيد ـ هنا ـ بأن «التجربة الإمبريالية للقرنين الماضيين عالمية وكونية قد ورطت كل زاوية من زوايا الكرة الأرضية»[25] إلا أننا نختلف معه ـ هناك ـ بأن كلا من المستعمِر والمستعمَر كانا أسيرى هذه الورطة، فإن المستعمرين معذبون في الأرض لم يكونوا، كما تحكي سرديات التحرير لفانون، سلباً وأرضاً يباباً. ولهذا أتوا جميعهم أبطال الرواية الغربية، أبطال كونراد في **قلب الظلام** بأفريقيا ولورد جيم بالبحار الجنوبية ونوسترمو بأمريكا الجنوبية وكيبلنغ بالهند، وهم مزيج من خيرة الدم الشمالي كما يقول رسكن في محاضراته الموسومة: **سليد** أتوا موشوجين بمصالح المستعمر التي ترافقت من خلال تجارة الرقيق والسكر لعائلة برترام «كما يذكر أريك وليمز في الرأسمالية والعبودية، عبر ممر فورستر، إلى الهند ليدغدغوا أحلام رجل السلب المستعمر، بعبارة تشارلي كينغزلي: هلم غرباً».

أرض السكينة والثقافة الرثة

> هنا فقط بوسعنا تفهم مقولة إدوارد سعيد السابقة أي كانثروثقافيات، كحلقة وسطى ما بين الإنسان والإنسان القرد، إنسان الثقافة الرثة بوجهيه الرافض والمستكين، إذ إنها تحمل الكثير من ملامح الأنثروبولوجيا الفكتورية التي شاخت والمتناثرة هنا وهناك على جانبي علم الأناسة، بوصفه ضمان التفوق الغربي على الأصلانيين غير الغربيين. إنها التواريخ

المقطوعة لا المتقاطعة، ما بين الثقافة الرثة التي فشلت في أن تقف منتصبة على قدميها، وثقافة السكينة القادمة من الشمال مصطحبة معها الأنثروبولوجيا الغربية التي وفرت لها ما يمكنها من إنارة الأرض. إنها ذاتية التأويل التي وصفها نيتشه وفرويد بأنها منصرفة عما هو موجود في المدلول، بعد أن سلكت الطريق الملكي الاستعماري التي غرزت أنيابها في طين الأرض المستلَبة أرضاً ثم عقلاً. المواجهة إذن غير متكافئة ما بين الثقافتين. وها هو الغرب يندهش عندما أراد أصحاب الثقافة الرثة أن يدلوا بدلوهم وحيث يفاجئنا إدوارد سعيد قائلاً «فقد تغير العالم منذ أيام كونراد وديكنز بطرق فاجأت وكثيراً ما روعت الأوروبيين والأميركيين الحواضريين، الذين يواجهون اليوم جماهير كبيرة من المهاجرين غير البيض في عقر دارهم ويواجهون بقائمة دامغة الأثر من الأصوات التي اكتسبت القوة حديثاً والتي

تطالب العالم بأن يستمع إلى سردياتها»[26]. فقد ترسخت التبعية وتحددت أسس التواريخ المتقاطعة بين الثقافتين وتعززت فأصبحت هي المنظومة التي استمرت آثارها فولدت جنينها الشرعي ألا وهو الهيمنة الشمولية، وهي الموضوع الذي يعالجه إدوارد سعيد في كتابه «**الثقافة والإمبريالية**» الذي لا يقل خطورة وشناعة عن إنجيل فرانسيس فوكوما: نهاية التاريخ وخاتم البشر وهذا ما يوضحه لنا إدوارد سعيد «وإن فحوى كتابي هذا هو أن هذه الأصوات وتلك المجموعات قد تكونت منذ زمن طويل بفضل العملية الكونية التي أطلقتها إلى الوجود الإمبريالية الحديثة. وأن نتجاهل أو نغفل بصورة ما التجربة المتقاطعة للغربيين والشرقيين والاعتماد المتبادل للآماد الثقافية التي تعايش فيها المستعمَر والمستعمِر وفيها تصارعا، عبر المساقطات وعبر الجغراسيات والسرديات والتواريخ المتنافسة. يعني أن يفوتنا ما هو جوهري في العالم خلال القرن المنصرم»[27]. إن هذا لا يعني في رأينا سوى التعبد في محراب نهاية التاريخ الثقافي لفوكوياما رغم الاختلاف المدّعى ما بين الرجلين، إن سعيد يؤكد على عالمية الثقافة الغربية وكونيتها التي تهدف إلى الاندماج لا التماثل مع الثقافة كمصطلح أثنولوجي خصوصي غير قابل للتواصل. وهو الموقف الذي ميز بدايات القرن التاسع عشر والمتزامن مع الحملات الاستعمارية فأي آماد ثقافية تبقت سوى الاغتراب والانتماء إلى الماضي والدوران في فلكه منذ بدايات أيديولوجيا عصر التنوير التي بدأ بها الاهتمام الغربي بالشعوب الأخرى وثقافتها، والتي وُلد فيها مصطلح التثاقف الذي (عادل تماماً الدعوة إلى السلب، ونفي سيرورة السيادة الوطنية للثقافة)[28]، والتي أفرغت حياة الناس والثقافة معاً والتي رفضتها أجزاء من المركز الحواضري نفسه حينما انتقل الصراع إلى عقر دارها عندما تمرد الألمان ضد الثقافة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

إن الثقافة تتغذى من معتقد ماضوي، الثقافة ابنة التاريخ، ورغم التمايز الكائن بينهما ولكن يظلان متداخلين فإن التاريخ هو أمر التكوين فيها.

والثقافة هي العامل النشط في التاريخ ضمن عوامل أخرى، لتشكل رؤى استشرافية قادمة. ولهذا فإن قمعها أو اختزالها هو أمر جائر ويوقف عجلة مسار التاريخ. لنقول إن التاريخ لم يبدأ بعد، فلقد شهدت السنوات الختامية للقرن التاسع عشر تكالب الغرب على قصعة أفريقيا وآسيا مع الحكم البريطاني في الهند وضم أمريكا للفلبين حتى أصبحت مقولة الثقافة لا تُفهم إلا على ضوء هذه الرؤية الإمبريالية المعتِمة والمعتمدة على منظور بحثي تأويلي. إن البون شاسع ما بين مقولة هرسكوفيتز الرافضة للأنثروبولوجيا التطبيقية البريطانية لأنها يمكن أن تُستغل من قبل الإدارة إذ (يمكن تحويلها إلى إدارة أيديولوجية)[29]، ومقولة إدوارد سعيد «بأن المرء لا يستطيع بعد أن قرأ روضة مانسفليد كجزء من بنية مشروع إمبريالي متوسع أن يعيدها إلى موقعها ضمن التراث المكنون من الروائع الأدبية العظيمة، التي تنتمي إليه بكل تأكيد، وأن يكتفي بذلك بل بالأحرى أن الرواية كما اعتقد تفتح باطراد، وإن لم يكن بطريقة ناتئة مدى واسعاً عريضاً في الثقافة الإمبريالية الداخلية التي ما كان اكتساب بريطانيا اللاحق للأراضي سيكون ممكناً من دونها»[30].

وهكذا تمت ولادة متيسرة للمقدس الثقافي بعد أن تقهقرت الآلهة نحو موطنها في السماء لتحل محلها حتميات لا تخلو من موروثها القديم والجديد مع ميثالوجيا الجنس عند الكونت جوبينو، وإرادة القوة عند نيتشه وسيادة البطل مع كارلايل (صاحب مسألة الزنوج الكسالى بقرعهم الوفي، الذين رمز لهم بكواشي الذي يرضخ على استخراج التوابل والذي يتحدث أي كارليل كما يقول عنه إدوارد سعيد بلغة من التعميم الكلي متأصلة في يقينيات ثابتة لا تتزعزع حول جوهر الأعراق والشعوب والثقافات التي لا تحتاج أي منها إلى كثير إيضاح لأنها مألوفة لجمهوره. إنه يتحدث لغة مشتركة لبريطانيا الحواضرية: كونية وشمولية)[31]. إنها فوضى الثقافة التي تدرجت مع تاريخها لتصبح ثقافة الفوضى، التي وسعت إمبراطورية هايد بارك لتأخذ بعداً حضارياً

شاملاً لا يجد حرجاً من أن يتدثر بعباءة منظومة تبعية ثقافية، نجدها تتماهى بدرجة لافتة للنظر مع مقولة ميشل فوكو عن القدر التاريخي المتعالي الذي حظي به الغرب. كيف لا والخريطة الإمبريالية كما يهدف إدوارد سعيد (قد رُخصت فعلاً للرؤية الثقافية)[32].

إن ديكنز وكونراد وجين أوستن وكيبلينغ وغيرهم من أبطال سردية إدوارد سعيد الثقافة والإمبريالية، لا يقلون نهماً عن الرواد المغامرين الأوائل (كبارث وستانلي وليفنغستون)، إن الشرق كما يذكر كيبلينغ في رواية: **كيم** عبء مُلقى على الرجل الأبيض مضارِب العالم الذي لم يخترع السوق وحسب، ولكن أيضاً رحلة التغريب المرهقة التي يقطعها الشرق أو العالم الهامشي أو (الأطرافي كما اصطلح عليه إدوارد سعيد)[33]. وهي المغامرة ذاتها التي أنجبت الثقافة الرثة التي اتخذت من **خليج توينبي** لول كارتر **وروضة مانسفيلد** لجين أوستن **وقلب الظلام** لجوزيف كونراد محطات لوفاق مؤقت بين الرعاع والنخبة.

إنها مراكز تأهيل ثقافية، بالكاد تقوى على تقليد عنصر الذكورة والخصب في النص الثقافي الإمبريالي. إنها قراءة طباقية إذا ما فُككت فسوف لن تكون أكثر من أنامل بضة تريد أن تحدد بلا جدوى موقعها في الخريطة الثقافية الغربية فهي أسيرة سلطة الماضوية كشرط للحداثة. مثل موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح مثلاً، والتي هي في الواقع هجرة إلى الشمال الحواضري، والتي يختمها بخاتمة مستوردة في بنيتها من الغرب بانتحار بطل روايته مصطفى سعيد، إنسان المنظمة الغربية الذي أظهر ولاءه لمركزه الحواضري فمارس المجون كما مارس أخيراً الانتحار الحادثة الغربية الغريبة عن بنية الرواية المحلية.

إنها ثقافة السكينة، ثقافة اللايقين ذات القدوم المرتاب من الغرب، التي دارت الثقافة الرثة في فضائها.

إن رواية الطيب صالح قد ألبست كورتز بطل رواية كونراد جلباباً

سودانياً، بإلحاح على تأويل الحاضر بعاطفة خافتة ولكنها مشدودة إلى الماضي، وليته التأويل الذي يمتلك طاقة التنقيح، بل تأويل من أجل الهجرة تمارس نشاطها في أرض استعادتها جغرافياً وفقدتها عقلياً، فأتت كحركات تطهيرية لعقلنة التبعية ومحاباة النص. إن أبطالها يشبهون ذلك الإنسان الإمبريالي المتشيىء، الذي يصفه جورج لوكاش «قد نُزع عنه جوهره الإنساني لأن الثقافة والحضارة قد تملكته»[34]. وحسبنا ما يقوله إدوارد سعيد، إنصافاً للرجل «وفي رواية الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال يصبح نهر كونراد النيل الذي تجدد مياهه نفوس أهله وحيويتهم وبمعنى ما يعكس أسلوب كونراد السردي البريطاني القائم على المتكلم المفرد، وهكذا تُقلب رحلة إلى قلب الظلام إلى هجرة مقدسة من الريف السوداني، الذي ما يزال يرزح تحت أعباء موروثة الاستعماري إلى قلب أوروبا يطلق مصطفى سعيد وهو صورة مرآوية لكورتز في قلب الظلام عنان عنف طقوسي ضد نفسه»[35].

كذلك كان الأمر مع ايمي سيزار في تلك العاطفة التي يرى فيها سعيد (منازعة ودود مع شكسبير على حق تمثيل المنطقة الكاريبية)[36]، ورواية سلمان رشدي: أطفال منتصف الليل لم تأل كما يشير إدوارد سعيد جهداً (لإنشاء أوروبا والغرب والتمازج به)[37].

هكذا أناخت الثقافة الغربية نياقها بالقرب من مضارب الثقافة الرثة والتي أمسكت بتلاليبها، فإن الحي يمسك بتلاليب الميت. إلا أن قصة: **اليعاقبة السود** «هنا» والذين رغم تمردهم جعل منهم مؤلف الرواية آلية نشطة داخل النسيج التاريخي للثورة الفرنسية لا تعطي إدوارد سعيد الحق للقضاء على كل أمل يحول دون أن تنجرف الثقافة «هنا» نحو الثقافة الرثة، إذ مارس إدوارد سعيد من خلال أوراق كتابه القمع والاختزال. فنرى مثلاً انزواء الثقافات الأخرى محض تمثلات للثقافة الغربية «تميل جميع الثقافات إلى صنع تمثيلات للثقافات الأجنبية لتوفر سبيلاً أفضل لمعرفتها بإتقان أو السيطرة

عليها بطريقة ما. ومع ذلك فلا تصنع جميع الثقافات تمثيلات للثقافات الأجنبية وتعرفها باتقان أو تسيطر عليها فقط وذلك هو ما تتميز به في اعتقادي الثقافة الغربية الحديثة»[38]. وهكذا كان حكم إدوارد سعيد على سرديات جورجي زيدان بأنها «تماثل لما فعله والتر سكوت قبل قرن»[39]، كما نصب من **الثابت والمتحول** لأدونيس (رفض للسنية الظاهرية والموروث)[40]. الأمر الذي يعني وصم الثقافات الأخرى بأنها سلب أو خواء قابل للاحتواء، فهي أكوام الخردة، المتوحشة، البدائية، التقليدية، القديمة وغيرها من الصفات التي يسيل لها لعاب الدراسات الأنثروبولوجية في ثوبها القديم والمعاصر.

فأين هو النور الذي وعدتنا به رواية جوزيف كونراد قلب الظلام، بل إنه النفق المظلم الذي تسلكه الثقافات الأخرى دون أن يتحقق موعدها المضروب مع نور الثقافة لتجد بالعكس ديناميات الظلام، ظلام الهوية التي زرعت الشك في الوصول إلى استقلال الذات.

إنها العدوان الحقيقي كما يسميها سيرج لاتوش (حينما يتجسد الاتصال في تدفق في اتجاه واحد وصمت تغدو معه الثقافة المتلقية مغزوة في وجودها ذاته)[41]، وتعددت أدوات هذا الغزو كالعلوم الوضعية التي يعتقد جاك بيرك أنها (الوسيلة التي تحيل بها الثقافة الغربية الثقافات كلها إلى تماثيل ثقافية)[42] في متحف أعد إعداداً جيداً.

إنها الثقافة العابرة للحدود التي اتخذت بجانب كل هذا من اللغة وسيلتها الناجعة لتحجيم المفاهيم والمقولات الثقافية للآخر. وهذا ما لم ينتبه إليه إدوارد سعيد بصدد حديثه عن رواية سلمان رشدي: **آيات شيطانية** «لقد كان الجرم الأكبر للرواية، أنها عالجت الإسلام باللغة الإنجليزية من أجل جمهور يُعتقد أنه في الأغلب غربي»[43]. وهكذا لم يسمح رواق سردية سعيد باستقبال حميد للإسلام والإنجليزية فجعله قاصراً على أن تتقبله حروفها أو أنها ليست اللغة التي تعالج بها الإسلام كثقافة للآخر هنا، كما

يميز سعيد أيضاً ما بين جمهور غربي وآخر ليس كذلك، مع أن مصدر تفاعل كلا الجمهورين واحد وهو رواية سلمان رشدي. كما أن كليهما، الإسلام والجمهور غير الغربي يشكلان الآخر، الآخر أي الأصلاني، تلك الأصلانية التي يمقتها إدوارد سعيد، وهذا ما صرح به في وضح النهار وهو بصدد عنايته بكراسة جلال علي أحمد: **أرض الغرباوية** 1978م إذ يذكر سعيد «فإن نقبل الأصلانية هو أن نقبل عقابيل الإمبريالية، أن نقبل الانقسامات العرقية والدينية والسياسية التي فرضتها الإمبريالية ذاتها، وأن نهجر العالم التاريخي تعلقاً بماورائيات جواهر مثل الزنوجة والإيرلندانية والإسلام والكاثوليكية، هو أن نهجر التاريخ من أجل تجوهرات تملك القوة على أن تثير البشر بعضهم ضد بعض»[44]. أما ما ورائيات الثقافة الغربية المكتوبة بلغة حواضرية بكل خرافاتها وسحرها وتنجيمها فهي يوتوبيات عملية لها دورها الثقافي والحضاري غير القابل للانزواء في أقبية علم الإناسة. إنها ثقافة النخبوية النازحة التي لم تكتف بهتك قداسة الجغرافيا بل التاريخ أيضاً. إذ إنها أعادت الحياة في المقولة الهوبزية القديمة، حرب الكل ضد الكل، تلك التي تفسرها آيزايا برلين «إنها القوي اللاعقلانية موضوعة فوق العقلانية»[45]. لقد أنجبت ذلك الخطاب الإمبريالي الذي يشابه كثيراً كيس المسافر الذي يحشر فيه كل حاجياته دون تمييز ودون نظام، تلك التي يصفها كارل بوبر «الأيديولوجيات التي تتمسك بأن كل ما هو منشق عن أصحابها يتعين إزالته بالقوة»[46]. وهي الشرعيات التي تعطيه الحق كما يذكر برتران بادي «في إدخال نماذج باللجوء إلى مؤسسات غربية قد تكون اشتراكية أو ماركسية سابقة أو ليبرالية حالية»[47]. ولهذا أطلق الباحث عليه كيس المسافر. إن ذرائعيتها تسوي ما بين ما يبدو متناقضات طالما إنها تساعدها على اختزال الشرق إلى منظومة شبقة، وهو نفس الشبق السردي ذي المنظور الأكاديمي الذي رتبه إدوارد سعيد بعناية في كيس المسافر الثقافي في استشراقة واستفراقة ـ نسبة إلى التأفرق ـ الذي حمل لنا أكثر من رصاصة

رحمة، فهو يدين الإمبريالية بخجل «هناك» ويغرقها إطراءً «هنا»، تماماً كحالة ماكس فيبر الذي يحب الأغنياء ـ هناك ـ والفقراء ـ هنا ـ فالكاثوليكية التي يصفها فيبر بأنها «أكثر انفصالاً عن العالم إذ إن عناصرها النسكية تنم عن مثال أعلى سمواً وترسخ في أذهان معتنقيها لا مبالاة كبيرة إزاء ثروات العالم»[48]، أصبح مبشروها رواد الثقافة الغربية في العالم الهامشي الذين (رغم إدراكهم للخيط الرفيع كما يقول جيرار بين التنصير والاستعمار إلا أن ذلك لم يلحق بهم الشعور بالذنب)[49].

نحن لسنا هنا بصدد الحديث عن المسيحية نفسها فهي دين شرقي ولكن عن توظيف العقل الاستعماري لها وإلا ماذا عن مسيحية لاهوت التحرير بأمريكا اللاتينية المضادة للنظام الذي اشتهر بالإبادة والتي تماهت مع الثورات الوطنية الشعبية هناك. ولكن ما نهدف إليه أن مقولة ماكس فيبر لم تقدم الثقافة البروتستانية بل الثقافة الغربية كلها وهي حسب تعبير برتران بادي «منتقاة وتستمد تميزها من التسليم بالعقل وقبوله»[50]. وقدمت من ثم للعالم الهامشي المسيحيين بناة الإمبراطورية البريطانية والمبشرين كما تقول إيزايا برلين «الذين أقصوا الثقافات المحلية واستبدلوها بثقافاتهم»[51]. ولم تُستثنَ الماركسية من هذه المنظومة فقد توقفت منذ أمد بعيد مطاردة أوروبا المقدسة للماركسية هنا عند مشارف العالم الثالث بعد أن تحالفت أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر كما يذكر جاك دريدا «ضد الطيف، طيف الشيوعية، من أجل طرد الشر فلقد تحالفت كل قوى أوروبا القديمة في مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد»[52].

فإن الماركسية عنصر من عناصر دفع العالم نحو الغرب إذ لم تعد نقداً للتغريب بل ساعدت على اختراع الجنوب فأصبحت جزءاً حميماً من الثقافة الغربية إنها كما يسميها إيمانويل فالرشتاين (كونية الحضارة الغربية في صيغتها الماركسية حيث سيستمر البحث في العالم الثالث عن حركات مضادة تدور جزئياً على الأقل حول عدم الإذعان لها)[53]. إنها محض إعادة تبادل للأدوار

وترتيب الأوراق، فالسوقة سوف لن يكون بمقدورهم التمييز ما بين (البروتستانتية) التي يعتبرها فوكوياما (المسؤول عن حركة العلمنة في الغرب)[54]، ولا العلاقة ما بين عمل التبشير والعرقية الغربية ما يسميه جيرار (ذلك الشعور الطيب الذي يعبر عنه باسم الإثنية المركزية)[55]. والويل لمن يدرك هذا أو يتساءل فمصيره سيكون هو مصير المفكر الكيني المسلم علي مزروعي Ali Mazroui، والذي لم يكن أفريقياً مسيحياً حتى يتمكن من اكتساب الحضارة بسهولة أكثر، كما ينصح المبشر ر.ب. برين في كتاب: (**العرب والأفارقة** 1891 م)، مزروعي هذا وهو بصدد تصوير شرور الاستعمار الغربي ذهب إلى أننا «نعلم أن الثقافة الأوروبية مشتملة على الأخلاق البروتستانتية بالمعنى الماكس فيبري الذي اعتبر النمط الأوروبي نمطاً نموذجاً هو أمر مفيد للتقدم الاقتصادي في العالم الغربي ولكن ما زلنا نجهل إذا كانت هذه الثقافة مفيدة للتقدم خارج الغرب»[56]، فكان أن نقده الغرب وسحبت من برنامجه بهيئة الإذاعة البريطانية كل دعم لأنه بالغ في تصوير شرور الاستعمار الغربي وهذا ما أشار إليه إدوارد سعيد «إنصافاً للرجل مرة ثانية»[57].

نخرج من هذا بأن الرأسمالية هي السياق الذي نشر من خلاله الغرب تظاهراته الثقافية وبها أخذت أنماطها وأشكالها مدلولات كونية يشكل عقلها الماركسية والماكس فيبرية والمسيحية الغربية واستيعاب هذه المنظومة في كيان أفلح في نصب الفخاخ من خلال ثالوث الثقافة الغربي، العرقية والرأسمالية والكاثوليكية، لتحقيق مقولة القرن التاسع عشر في تفوق الرجل الأبيض الذي يملك وحده حرية إحالة الآخر إلى مصير ذلك الذي يصفه كيبلنغ بأن عيناه تلمعان في الظلمة مثل جمرتين في مهب الريح والذي يهدف إلى الإبادة الإثنية، وهي كما يصفها سيرج لاتوش «أعلى مرحلة في مراحل محو الثقافة»[58].

إنني أتساءل هنا، من أجل التأمل، إلى أين ستقودنا ثقافة السكينة

هذه؟ أليست إلى قطيعة للثقافة مع ذاتها؟ إن هذا هو أخطر فصولها، فهي مؤسسة التأويل التي اعتادت تأويل ثقافات الآخر خاصة منذ القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، وبدأ منذ النصف الأول من العشرين تأويل الثقافة نفسها والذي أوصلنا إلى حافة التفريغ الثقافي، حيث ينتفي الحس التاريخي باكتمال بربرية الحضارة بالحراسة الشاملة للأقمار الصناعية. وبذا تنتفي الثقافة أصلاً وما يسميه ألفن توفلر **بصدمة المستقبل**، أو (المرض الأحدث والأخطر والعجز المذهل عن التكيف الذي بات في ركاب الميلاد للمستقبل)[59]، والتي تنشأ عنده من (عملية التركيب لثقافة جديدة فوق أخرى قديمة)[60]. إنها نظرية التخوم كعلم أخلاق الأبارتيت الثقافي الذي يهدف إلى تحقيق خط استواء فكري بين الأنا والآخر، بين عالم ونقيضه وفق آنوية تراتبية مسكونة بوهم الانحطاط ليتحول الثقافي إلى سياسي متجاوزاً الحس التاريخي الذي وحده يملك تلمس أوجه الاختلاف والتمايزات التي تخص كل ثقافة لا الحس السياسي. والأخير يجعل المجابهة بين العناصر المتجابهة ذات طابع عدواني متسرع يزودنا بايبك. سي أوين بمثال عنه فمجرد الاختلافات في التطور التاريخي تخلق اكتشافات حضارية عميقة، «فعندما التقى الغرب واليابان للمرة الأولى في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر على سبيل المثال استهجن كل من الجانبين بربرية الجانب الآخر. لقد وجد اليابانيون الإضافات الموسيقية والفنية والفيزيائية والدينية واللغوية والثقافية للهولنديين والبرتغاليين إما أنها غير قابلة للاستيعاب أو كريهة، واعتبر المستكشفون الغربيون اليابانيين دون البشر»[61]. وهو الحس التاريخي نفسه وغير القابل للتوظيف الذي أدى بمفكرين مثل هربرت ماركوز إلى نقد الحضارة الغربية، وتمرد متمردي الخمسينات الأمريكية البياتنيك Beatniks إلى رفض التكنولوجيا وقد أخذهم سحر الشرق وتراثه.

وهنا يتساءل الباحث، هل هذه الثورة العلمية، الثقافة الغربية المقدسة، ستواجه كما يذكر بول ديمتريو «بمحاولة ثورة مضادة من قبل الإنسان الباقي

على إخلاصه للروح الريفية في مقابل الحضارة الحديثة»[62]، بعد أن أرهق القلق والاضطراب العقل البشري لينقلب السحر على الساحر وتنقلب معها مقولة إدوارد سعيد «إن الإغريق يقتضون البرابرة والأوروبيين الأفارقة والشرقيين»[63].

فهاهم الإغريق المعاصرون وقد تلبدت غيوم إنسان فوكوياما الأخير، (الإنسان المسيحي كما يسميه جاك دريدا)[64] يرتدّون إلى الثقافة الرثة، فالغرب لم يعد غرباً ويبدو أن مقولة رومان رولان قد تحققت أخيراً بنهاية الغرب ما بين الحربين، لتعترف الحضارة الغربية بأن الإنسان البدائي كما عبر بيير كلاستر «لم يكن طفلاً بل على العكس هو ناضج وأن الشعوب التي لم تكن تعرف الكتابة ليست أقل نضجاً وتاريخها ليس أقل عمقاً»[65]. بعد أن يئس إنسان الغرب من ثقافته تلك التي أورثته القلق والاضطراب والعدمية التي عبر عنها بصدق ألبير كامي في رواياته: **الطاعون، الغريب، السقوط**، كمواقف يتأمل من خلالها مشاكل الذهن البشري الأنطولوجية حيال الأشياء والوجود بينما جعل إدوارد سعيد من هذه الأعمال (ذات خطاب سياسي معبر عن الوجود الفرنسي في الجزائر)[66]. إنها سردية إدوارد سعيد التعبدية: **الثقافة والإمبريالية**، التي سرعان ما سوف تلحق بـ **نهاية التاريخ** لفوكوياما في أرشيف الذاكرة المنكوبة، إن كليهما لا يعدوان أن يكونا نحراً للتاريخ وتوظيفه لخدمة الامبريالية.



الفصل الثاني

صراع الحضارات والمركزية الغربية

ـ أنثروبيا التغريب والهيمنة الحضارية.

ـ حوار الماضي والتخثر الحضاري.

ما بين سلطة الوعي ووعي السلطة يقع الصراع ما بين الحضارات، والذي قد يأخذ شكلاً هادئاً في شكل تفاعل ما بين الأفكار والعقائد التي انتقلت من الحضارة الشرقية، أو شكلاً عنفياً في ذلك الغزو والهيمنة المنطلقتان من الحضارة الغربية تلك التي تبنت في أساسها النظري الكثير من الفلسفات الأنثروبية مع نيتشة والكونت جوبينو وتوماس كارلايل وفردريك هيغل وما لزم عن هذا من مقولات محدثة حول سير الحضارة مع صمويل هانتنغتون وفوكوياما وألفن توفلر وروجيه غارودي وغير أولئك من المنظرين لسير الحضارات مهما اختلفت وجهات نظرهم وآراؤهم إلا أنها كلها تصب في النهاية في أن الحضارة الغربية فشلت في إجراء حوار حضاري حقيقي، وتميز من ثم دولاب عمل الحضارة بظاهرتين شكلتا مسير الحضارة من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين ألا وهما:

- أنثروبيا التغريب والهيمنة الحضارية (فساد وتحلل النظم الثقافية الداخلية).
- حوار الماضي والتخثر الحضاري (وجود عوائق عضوية شابت الحوار الحضاري).

أنثروبيا التغريب والهيمنة الحضارية

إن تلك الصروح أو الأنظمة المهيمنة، التي نشهدها نحن مواطنو عصر الزوال واقفين مكتوفي الأيدي والعقول كمن يشاهد أحداثاً ليست جزءاً منه، ما هي إلا جدليات القلق والمجازفة المعبرة عن توقف التاريخ عن الكتابة، والتي توهمنا من ثم أنه قد توقف أو تسارع أو تصدع أو ما شابه من تلك النهايات الخارجة من جبة هيغل. لقد كان الوصف الأجدر بهذا أنها سقطات التاريخ، تلك التي أورثت البشرية حضارة التكنوقراط، التي لا يجوز للكائن البشري الانتساب إلى ناديها ما لم تكن بحوزته بطاقة إنسان المنظمة، تلك التي تحيلنا كما أشار ألفن توفلر في أحد ثلاثيته المفزعة إلى (مجموعة ذرية من مخلوقات لافقارية ضعيفة شوهاء)[67].

إنها ثقوب في الحضارة البشرية أتى بها الغرب المضاد للحضارة، الابن العاق الذي شق عصا الطاعة بعد أن أهداه الشرق بتواضع ورزانة ودون أن يحمل اسماً أهداه الحضارة، فما من حضارة إلا ويعود أصلها إلى حضارات الشرق القديم، (كالحضارة اليونانية التي ترجع في جذورها إلى أصول أفريقية، ولكن أعيد تصميمها كحضارة آرية خلال القرن التاسع عشر وتم تطهيرها من جذورها السامية والأفريقية أو حجب هذه الجذور عن الأنظار)[68].

إنه الغرب إنسان نيتشه الأشقر الذي صادر القيم الحضارية ضمن مؤسساته، كالمسيحية التي حولها من دين شرقي يبشر بآخرويات الخلاص البشري إلى مؤسسة النبالة الأرضية. وهذا ما مهد إليه هيغل من قبل (حين قال بأن المسيحية هي الطريق المطلق إلى الثورة الفرنسية)[69]، وما طوره هانتنغتون وماكس فيبر وفرانسيس فوكوياما وكل هذا ينصب حول أن الحضارات الشرقية هي الغروب المفجع للعقل، لأنها منغمسة في الطبيعة، وهي المقولة التي أعتقد أنها كانت مصدراً لكل ذلك الخلط الذي أورث مفاهيم خاطئة عن سير التاريخ.

لأبدأ هنا بأن الارتباط بالطبيعة مقولة جوهرية من مقولات الحضارة البشرية، ثم لأطرح مسألة أن الحضارة الغربية هي التي تشكل ليس انغماساً وحسب في الطبيعة بل عوداً حميداً إليها يمثله إنسان الغريزة الحضاري الذي يحمل الدمار على البشرية ما لم ترضخ لمؤسساته وصروحه.

إن الطبيعة هي رحم للحضارة، فالحضارة شأنها شأن الثقافة وليدة سلطة الوعي، كفعل حر يعكس خصوصية الذات ويشكل مواقفها إزاء الوجود الماثل أمامها ولهذا كانت نصاً متعطشاً للخلود في صيغته الروحانية العقدية كما هو الأمر في الحضارات الشرقية، أو في صورته المادية الفجة كما تمثلها الحضارات الغربية. فإذا كانت الثقافة هي ما يحصل عليه المرء باعتباره عضواً في المجتمع من أخلاق وقانون وعادات وتقاليد وقيم، فإن الحضارة هي مؤسسة الشك في الطبيعة والسجال مع التاريخ، يتساوي في هذا فن التحنيط المصري القديم الذي أعيد ترميمه حديثاً وكوخ توفلر الألكتروني فكلاهما سعي حثيث دؤوب خلف الديمومة.

وإذا كان من الضروري كما يذكر جيلبر دوران «قيام ارتباط بين الطبيعة والثقافة وإلا أصبح كل فحوى ثقافي غير معاش وبالتالي غير مؤثر»[70]، فإن قيام الحضارة المؤسسة المقابلة للوعي يغدو أمراً أكثر ضرورة إذ إنها الابنة البكر للطبيعة ومن الطبيعة ظهرت القداسة في صورتها الوثنية الغابرة، كأول

رقي نحو العقل، فالطبيعة ليست مادة عاطلة نسعى إلى السيطرة عليها وحسب فالكون مؤلف من حياة واحدة هي الواسطة بين الطبيعة والإنسان. الأمر الذي يجعلنا نجاهر بحاجتنا إلى قراءة ثانية متأنية لمقولة فويرباخ في: **جوهر المسيحية** حول مهاجمة الأسس الغيبية والدينية. فالقداسة والألوهية ظهرتا من الطبيعة إلى أن قطع العقل الإنساني مرحلة الخيال، ليظهرا في الطابع الإنساني وظهرت من ثم النبوة بنمطيها التنوري الذاتي أو الإلهامي الخارجي. ومن القداسة نشأت السلطة فكان القادة الدينيون في صورهم البدئية القديمة أول من طبق السياسة (فلا يزال القادة الدينيون العظام وحدهم أكثر أهمية من الساسة الكبار ذلك لأنهم مقدسون أو تقريباً ولذا ينزع كبار الساسة إلى اللحاق بركبهم بإضافة السلطة العقائدية السياسية إلى السلطة السياسية، إن ماو هو بآن واحد كونفوشيوس وامبراطور الصين، والإسكندر ونابليون وهتلر وموسليني كانوا أنصاف آلهة)[71]. وهم وحدهم الذين شكلوا عري التمرد ضد الساسة، (عبر انقلاب مفاجىء وغريب للأنبياء أضفى عليهم قدراً من السلطة هو أكثر بكثير مما حاز الآخرون عليه)[72]. وهم وحدهم الذين أتوا من الشرق قبل أن تختطفهم حضارة الصروح وتؤوّل تعاليم مفكريها كما فعل هيغل وماكس فيبر.

ومن هنا كانت الحضارة انعكاساً للطبيعة ومن ثم لإيقاع المستقبل المُلقى أمام الكائن البشري يشده إلى ذلك نزوعه الطبيعي لربط أحداث التاريخ بسلسلة واحدة.

لهذا نرى أن الحضارة الشرقية بخلاف المقولة السابقة في انغماسها في الطبيعة قد شكلت رقياً من الطبيعة إلى العقل مروراً بالأديان التي أرجع إليها أرنولد توينبي كل الحضارات، بينما الحضارة الغربية تشكل رجعة إلى مقولات الطبيعة في الهيمنة والسيطرة والعرقية وادعاء تاريخ بشري عالمي. لهذا لا يتفق الباحث مع ما ذهب إليه روجيه غارودي في نص اعتذاره: **حوار الحضارات** (إذا رفضنا اعتبار الغرب ماهية جغرافية ونظرنا إليه باعتباره

حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والإنسان وجدنا مثل هذه النظرة إلى العالم ترقى إلى الحضارة الأولى المعروفة تلك التي ظهرت في دلتا دجلة والفرات ثم بلاد الجزيرة وهي عراق اليوم»[73].

لنقل إنه مع الإمبراطورية الرومانية التي دعت إلى العالمية «دون اليونانية ذات الجذور الشرقية» بدأ مفهوم السيطرة والهيمنة يأخذ بعداً حضارياً متميزاً، فأسبارتاكوس الذي قاد ثورة العبيد ضد روما لم تسمح له الفيلولوجيا الرومانية المعاصرة شرق ـ غرب، بالظهور ثانية، فما زلنا نسقط على اليوم مقولات الماضي. فإن التاريخ بأكمله (كما يرى ألفن توفلر يلاحقنا)[74]، وما زلنا محاصرين بتأويلية بروميثيوس من أجل تغريب العالم أو إلقائه خارج التاريخ ومصادرة الحضارة والطبيعة معاً في زمن التلوث المادي مع الرأسماليين والصناعيين الذين ابتزوا الطبيعة والكائن معاً.

إننا إذا قبلنا مقولة كارل بوبر ـ هناك ـ بأنه «يستحيل علينا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ لعدة أسباب منطقية»[75] فإننا سوف لن نقبلها ـ هنا ـ «في اعتباره التغريب كما يقول «ظاهرة طبيعية كالجينة التي كانت أول من غربت نفسها عن بيئتها الطبيعية»[76]. فإن كل تجربة هي نسبية بالنسبة لنسق المجتمع الثقافي، وكل مجتمع هو نظام تجربة وثقافة لها مجالها الحيوي وسلطتها ومؤسساتها، إن هذا ما أدركه عصر التنوير الأوروبي الذي لمح عبر اتجاهات فكرية عديدة إلى تصور مماثل دمج فيه الطبيعة مع الحضارة فإننا إذا ما أبعدنا فرداً من بيئته الثقافية إلى بيئة حادة الاختلاف. وهذا هو فحوى رسالة التغريب فسرعان ما سوف تظهر مفارقة الحضارة الغربية العرقية. و(إن مثقفاً زنجياً اليوم وهو يمنح ثقافة كلها من الغرب يتصف كما نعته أحد هؤلاء بأنه ابن حرام حقيقي، وهو في وضع مزعج في الغرب حيث تجعله جلدته باعتباره أفريقياً، وفي أفريقيا على السواء تجعله عقليته تبدو غريباً ومنفصلاً عن عرقه)[77]. بل إنه داخل المركز الحواضري نفسه تتعدد وتتشابك اتجاهات الثقافة ويغدو أمر تبادل الأفكار كما يقول آرون «أمراً

عسيراً ما بين فرنسا ومثيلتها في الولايات المتحدة»[78]. وهي العرقية نفسها التي زينت للبعض أن مقولات هيغل في الرجل العظيم الذي هو نطفة في رحم الزمان عندما يولد يحدث تغيراً شاملاً ذا صبغة مطلقة لا تقبل التغيير أو التمحيص والتي بدأت منها موضة لي عنق التاريخ وخصيه إذ إنها مقولات تحقق مآرب حضارة الصروح. فقد بشرت بأن هناك أمة تقع على عاتقها مهمة حمل رسالة العالم وهكذا يتم ارتقاء الروح من صورتها المحدودة للحرية متمثلة في شعوب الشرق القديم حيث الحرية للفرد الواحد إلى أن تبلغ مرحلة وعيها الكامل، وقد بلغته لدى الشعب الجرماني حيث الكل حر. ومن أجل هذا أبيدت الشعوب القديمة من الهنود والأزتيك والمايا وغيرهم أولئك الذين يصفهم فرانسيس فوكوياما في تانغو التاريخ الأخير «كانوا يذبحون أطفالهم قرابين للآلهة. إن قدوم المهاجرين الأوروبيين إلى الأرض الجديدة لم يكن عملاً بربرياً كما تصور بعض الأدبيات الديماغوجية بل كان إنجازاً هائلاً، هل بإمكاننا أن نتصور كيف كانت الأوضاع لو كانت هذه الأرض ما زالت مأهولة بتلك المخلوقات البدائية»[79].

إن التاريخ كما يرى بيير كلاستر «يعبر عن نفسه بوجهات متعددة ومتنوعة تبعاً للمناحي التي نضعه فيها»[80]، فليس هناك ثمة مفهوم عام أو تاريخ شامل مهدت له الهيغلية في منظورها المطّرد الذي «أنجب سباق الجرذان على حد تعبير ألفن توفلر»[81]. والذي هو في حد ذاته تعبير يعكس معنى الخطو المتسارع للتاريخ، ويضع تراتبية غير مشروعة هي إذن حضارة الصروح الغربية التي قتلت من قبل الإله على يد النص النيتشوي، مستعدة لقتل الإنسان على يد أنثروبيا دارون وإحياء معركة تسمانيا من جديد التي شهدت إبادة شعوب وحضارات بكاملها من أجل سيادة الأشكال الأقوى. تلك الأنثروبيا التي لم يُخف ثيودور روزفلت إعجابه بها وتحمس من ثم لها ونادى بأن الحروب ظاهرة صحية، إنها الشرط المبيد للحضارات عند الكونت جوبينو الذي كفر هو وتوماس كارلايل بقيم القرن الثامن عشر

السياسية في الحرية والإخاء والمساواة (وناديا بعبادة البطل والجنس وهما ذوات مدلولات عرقية لا تخفى)[82]، ولهذا فإن الكثير من النظريات في الكشف عن قوانين سير التاريخ وفي مقدمتها الهيغلية أشد ما تكون حاجة إلى قراءة متأنية بدلاً من تعميمها وفرضها. فإن ذلك الاغتراب والإخفاق والغربة التي تشكل تاريخ البشرية، هو في حقيقة الأمر يخص العقل الغربي وحضارته الطبيعية، ذلك العَدوْ الجنوني الذي سيطر على إنسان الغرب وحده لا على الإنسانية كلها. ولهذا (رفض ازوالد اشبنجلر قيام حضارة أساسية واحدة)[83]، منادياً من ثم بمقولة المصير كمفجِّر للطاقات الكامنة في الإنسان وارجع أرنولد توينبي الحضارة الغربية إلى (نوازع عرقية ومماثلتها بشعب الله المختار)[84]. هي محاولات لإنقاذ العقل الغربي نفسه من مغبة الاستمرار في هذا الوهم الذي سوف يحيله إلى حالة من الذهول والشرود عن ذاته.

حوار الماضي والتخثر الحضاري

إن حالة الرعب التي يثيرها ألفن توفلر في **ثلاثيته** التي تحمل الكثير من ملامح الرسوم المتحركة والفن العلمي التي يهرول فيها المستقبل، وصدام الحضارات لصمويل هانتنغتون، ما هي إلا أحابيل الأيديولوجيا وحصان طروادة الذي تحشر فيه آلياتها لأجل مفاجأة الجميع وتجيير الحضارة ومصادرة خصوصيات الآخر. وهو الأمر الذي يجب أن لا يُركن إليه مهما حاولت

أقلام مثل روجيه غارودي الذي سرح بعيداً في عمله: **حوار الحضارات**، الذي يحاول (إثبات براءته في محاولة اعتذارية)[85]، لرسم بسمة باهتة على شفاه أولئك المدحورين حضارياً الذين لم يعد لهم شاغل سوى تلقي الضربات التي يصاحبها عادة اعتذار رقيق كأنهم فئران المخبر، خارج منطقة اللعبة. فالأمر لا يعدو كونه عولمة العالم وحشره في قرية واحدة لها بابان باب رئيس هو الأيديولوجيا المنتصرة وآخر خلفي هو باب العرق والثقافة والدين والقيم وغيرها من فسيفسائيات هانتنغتون التي لا تعدو أن تكون تفصيلاً للتانغو الأخير للتاريخ مع فرانسيس فوكوياما. فإن التمايزات بين الناس بعد الحرب الباردة لم تعد أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية بل (ثقافية تتمظهر في الدين والجنس والعرق وهذه هي ألسنة الحضارة) هكذا يعتقد صمويل هانتنغتون[86]، ومن ثم يتساءل الباحث أو ليس هذا تطويراً

لآراء هيغل العرقية وتوماس كارلايل في عبادة البطل والكونت جوبينو في مفهوم الجنس، كيفما اتفق لإلباس الأيديولوجيا الغربية المنتصرة أخلاقاً جديدة؟ إن التعارض بين صدام الحضارات لهانتنغتون ونهاية التاريخ لفوكوياما ما هو إلا تعارض ظاهري سرعان ما يرتفع حينما نلمس أن كليهما قد انطلق من نقد أيديولوجيات بعينها في مكان بعينه في زمان بعينه. إنها الأيديولوجيات المدحورة الفاشية والاشتراكية والشيوعية، أما المكان فهو أوروبا ما بعد الشيوعية، أما الزمان فهو أعقاب الحرب الباردة فنادى من ثم فوكوياما بحلول الليبرالية الديمقراطية ونادى هنتنغتون بحياء بأنها جواهر الثقافة والعرق والدين والقيم الخاصة بنفس هذه الأيديولوجيا. إذ سرعان ما تتجوهر هذه الفسيفسائيات في أمشاج من الهويات الثقافية التي لا يفصلها عن الأيديولوجيا سوى غلاف شفاف ترتفع إذا ما تعرضت الأيديولوجيا للنقد أو التجريح. وهنا يلمس الباحث في كلمات آرون تعميماً قد يسعف منطق القضية حتى لا يعرض الأطروحة لمنهج المحاباة، الذي يقطف النصوص قطفاً ومجمل القول إن لكل نظام من الديمقراطية إلى الليبرالية إلى القومية إلى الفاشية فالشيوعية دعاته المدافعين عنه وفي كل نظام نجد هؤلاء المثقفين أو بعضهم على الأقل يقومون بمهمة الدعوة لذلك النظام وتفسيره وتبرير أخطائه»[87].

هي الثقافة إذن والعرق والجنس والدين والقيم أي الحضارة بمثابة الفطر التي إذا ما خصصنا لها مكاناً دافئاً في رحم التاريخ أنجبت الأيديولوجيا خميرة هذه الخصائص التي عدها هانتنغتون مفارقةً للأيديولوجيا. ومن ثم نتساءل أليس الانتقال من العصر النيوليثي إلى الصناعي الذي يميز تفاؤلية القرن التاسع عشر قرن السلام والتطور وظلاله التي أرخاها على القرن العشرين الذي لا يعدو عند بيير كلاستر أن يكون امتداداً طبيعياً له بينما ألفن توفلر يعتبره عصراً ذا حضارة ثالثة هي الأوتوماتية. أليس هذا انتقالاً من منظومة معرفية إلى أخرى ومن ثم من ثقافة

إلى أخرى حتى يسهل الأمر لمجيء الأيديولوجيا التي تعودت أن تصنع من خصوصيتها مبدأ للكوني لتختطف مخالبها هذه المنظومات لتسير بها خطابها الحضاري؟ ومن ثم تكون الليبرالية انتماء لمنظومة ثقافية بعينها، وكذلك الفاشية، والماركسية، والشيوعية المبشرة بمجتمع اللاطبقية؟ ليشكل كل منها حتماً منظومة معرفية ومن ثم ثقافية تميزت بها الحضارة الغربية.

إلى أن يتعثر هنتنغتون في مفارقته الكبرى وهو (تصنيفه الحضارات إلى سبع أو ثماني)[88] من ضمنها الحضارة الإسلامية، ومن ثم السؤال أليست الحضارة الإسلامية هي الأحشاء التي تربى فيها المشروع الإسلامي الحضاري، وهو الأيديولوجيا التي تبقت بعد اندحار الشيوعية في حلبة الصراع كما (أشار بهذا بطل التانغو الأخير فوكوياما) على لسان الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون[89] وهذا ما يستبطنه رأي إدوارد سعيد حينما قال «إن الاغتراب عن الإسلام يؤدي إلى الشعور بتفوق الثقافة الغربية»[90].

إذن الإسلام له ثقافته وهي أقصر الطرق إلى أيديولوجيته، وللفاشية كذلك والماركسية ثقافتها في المساواة وهي أيضاً أيديولوجيتهما، ولليبرالية ثقافتها في حرية الفرد وهي أيضاً ثقافتها وللجرمانية اقتراباً من هيغل ثقافتها وهي العرقية المتفوقة وهي أيضاً أيديولوجيتها هي الحبل السري الواصل ما بين نيتشه وهيغل وبسمارك وهتلر، (فلكل مجتمع كما يعتقد هردر، مركز الثقل فيه الخاص به والذي يختلف عن مراكز التجمعات الأخرى)[91]. ومركز الثقل هنا هو إما الثقافة، أو العرق، أو الدين. وكلها خيوط غير مرئية للأيديولوجيا. وهكذا فإن الثقافة مرتبطة بالعرق أو الجنس أو الدين أو كل هؤلاء معاً حتى تنبثق عن هذا كله بنية الدولة، وهي الأيديولوجيا الأمر الذي يجعل من حفرية كلاستر الثقافية غوصاً حميداً وموضوعياً في بنية الدولة في قوله «إن الشعوب التي لا تعرف الكتابة تاريخها ليس أقل نضجاً من تاريخنا بل هو أقل عنصرية»[92]. ذلك أنها لم تسمح بقيام الدولة تلك التي تفرض الانقسام كما يعتقد بيير كلاستر مرة أخرى (بين الهمجيين والمتحضرين)[93].

إذ إن وجود الدولة فيها أمر مستحيل، ذلك أن وجودها هنا قد ارتبط بضعف الدين والعرق والثقافة وما شابه من فسيفسائيات هانتنغتون. إنها الأيديولوجيا وعي السلطة أي أدوات خطاب هنتنغتون الذي راح يبحث بعيداً في أعماق التاريخ عن قبر ملائم للأيديولوجيا وما ظفر بغايته، بخلاف ألفن توفلر الذي عثر على قبر أوتوماتي إلكتروني أنيق قبرت فيه الأيديولوجيا، دون أن ينسى أن يكتب على شاهده: هنا يرقد المستقبل، مستقبل الحوار بين الحضارات.

لهذا أرى أن قضية ناصيف نصار (حول جدلية السيطرة بين الدول والحضارات)[94] أمر يفارق الحقيقة فإن الحضارة تتلو الدولة، فهي أي الدولة التي تحدد الرابط المصيري بين شعوب العالم حسب مكانتها ودرجة هيمنتها تاركة للحضارة حيزاً زمنياً معيناً هو إما الماضي الذي ولى، أو المستقبل الذي سيكون حتماً محض أداة لها تهيمن به على العالم وحضارته، أو تنزوي عن طريقه في جوف حضارة أخرى كُتب لها الغلبة والسيطرة.

ولهذا أتفق مع كاتبي: **فخ العولمة**، بعدم إمكانية تحقق نبوءة باحث هارفرد للشؤون الاستراتيجية ـ أي هانتنغتون ـ و (يصطدم من ثم الغرب بباقي العالم)[95]، وإن كان الباحث يختلف معهما اختلافاً بيناً في أن الغرب ذو نهج ديمقراطي، اللّهم إلا إذا كان هذا دافعه التهكم من تلك الديمقراطية الغربية المطرودة من رواق العرقية. إنها الديمقراطية نفسها التي إذا ما توفرت توفر معها زخم لا يستهان به من حوار حقيقي للحضارات، وهي ليست حكراً على أحد إذ كما يقول برتران بادي «ليس من الدقة اتهام الثقافات بعجالة بأنها معادية للديمقراطية»[96]، ومع كينياتا بأن (الحكم السابق لفترة الاستعمار لم يكن استبدادياً بل ديمقراطياً)[97]. وعليه فإن الحوار الحقيقي بين الحضارات هو أمر قائم في فطرة البشر منذ فجر التاريخ، ولكنه المعنى المتجدد بقيام ديمقراطية جديدة موجهة تحمل طابعاً ثقافياً ذا سمات خاصة هي نفسها السمات التي تحملها أيديولوجيته، بخلاف مقولة صمويل

هانتنغتون الأساسية في التمييز بين الثقافي والأيديولوجي، هي الديمقراطية التكنوقراطية، العولمة، والتي تشكل انبثاقاً لانتقائية جان جاك روسو الذي دعا من قبل إلى الديمقراطية الأثينية رغم إعجابه بدكتاتورية أسبارطة. وهي الديمقراطية التكنوقراطية التي تُبنى على تلك التخوم وخطوط الاستواء على حد تعبير روفين (وبات من الواضح أن النظام العالمي الجديد صيغت واجهته باسم القانون محدود بالمكان وللدفاع عنه، تكون الولايات المتحدة مستعدة لدعم دول لا تحترم الديمقراطية ولا تحترم القانون شرط أن تضطلع بوظيفة مفيدة لتثبيت التخوم. على العكس، إن نظماً ديمقراطية مهددة جداً)[98].

فإن الحوار الديمقراطي الحقيقي كان أول ضحية من ضحايا العولمة، ولهذا يختلف الباحث مع مقولة بطرس غالي. مع احتمال حسن المقاصد، بأن «كوكبنا يخضع لضغط قوتين عظيمتين متضادتين، العولمة والتفكك»[99]، إذ إنها ثنائية غير منصفة لا تحتوي على الوصف الحقيقي للعولمة ونقيضها الحقيقي ألا وهي ثقافات القطيعة، وإلا هل كان الكويكرز الذين رفضوا الحرب دُعاة تفكك، بينما أمريكا المسكونة بفكرة الانحطاط كما يقول بول كيندي (داعية إلى التوحد)[100]، وهي صاحبة نظرية التخوم المعاصرة تلك التي يصفها روفين «بالنظام العالمي الجديد، ذلك الذي يقيم فصلاً بين الشمال، الذي يلتحق بالقيم الشمالية التي هي قيم الولايات المتحدة وباقي العالم أي الجنوب»[101]، وهي التخوم التي دفعت الكثير إلى نفض أياديهم من احتمال أن تقوم للحوار قائمة بعد ذلك مثل الكاتب المصري محمد سيد أحمد في قوله «لقد فات الأوان وقضى حوار الشمال والجنوب نحبه»[102]. وليواصل نص روجيه غارودي حلم تفائله في قوله «إن حوار الحضارات وقد قضى ستة قرون من الاستعمار وازدراء الثقافات اللاغربية لم يُستأنف إلا في القرن العشرين أو لا ريب أن القرن الحادي والعشرين يتمثل في القضاء على العوائق»[103]، فأي حوار، والبرابرة المعاصرون ما يزالون على الأبواب.

الفصل الثالث

الحنين الجارف إلى الاستعمار

- تأويل السلطة ومشاغبة التاريخ.
- العولمة والعدمية المعاصرة.

لقد تركنا للفصل الأخير من الباب الثالث، مهمة إجراء حفر طولي للتفريغ الأيديولوجي ونهايات التاريخ، أي سردية الأيديو سياسي الذي تطور عبر التاريخ السياسي والأيديولوجي والاقتصادي للغرب.

أما في هذا الفصل من الباب الرابع فإن مهمة الحفر ستأخذ بعداً عرضياً مقولاتياً أو ثقافياً، أي سردية الرهان ما بين مكونات

الذهنية الغربية تلك التي أخرجت ثقافة الأيديولوجيا عن وقار حيادها كمنظومة من المعتقدات التي شابهت في تعصبها اليوتوبيا والدين والأسطورة نحو ذرائعية ميزت خمسينيات وستينيات التاريخ الأوروبي وجعلت من ثم الأيديولوجيا أمراً مختلفاً تماماً عن تلك الأطروحات التي قاربت ما بينهما وبين اليوتوبيا أو الدين أو الأسطورة.

إن ثقافة الأيديولوجيا هنا نطرقها طرقاً مختلفاً يظهر من خلاله الوجه المظلم والمعتم لتلك المحاولات الإمبريالية الثقافية لاسترجاع ماضيها على صعيد التاريخ بعد أن فقدته على صعيد الوعي. وكان هاديها ومرشدها في هذا التأويل، أي تأويل السلطة حسب هواها، وإلباس التاريخ ثوباً استعارياً ليحل محل الأيديولوجيا صاحبة الماضي العريق، لتقود العقل البشري المرهق إلى حالة العدمية تلك التي يشعر معها أنه قد فقد إنسانيته الحقيقية،

أفكار مؤسسية إلى كارل مانهايم)[106]، ومشاكسة التاريخ تارة أخرى من أجل اغتصابه أو مصادرته أو نحره، أو غيرها من تلك النهايات غير السعيدة التي ارتعدت لها أوصال التاريخ إلى نهاية التاريخ، كنظريتين ظهرتا في تلك المرحلة التي تم فيها ظهور منظومة ثقافية معينة ورثت مقولات البلدان التي تم فيها الانتقال إلى الاستهلاك الضخم ونشأة المجتمع الصناعي في خمسينيات وستينيات هذا القرن. وبذا تم تجاوز المنظومات الثقافية القديمة التي تؤرخ لها تلك القراءات المدرسية المرفوضة عندنا، ليحل محلها عصر التكنولوجيا والسوسيولوجيا أي ميكانيكا الاجتماع كما عند بارسونز وشليزنجر ودانييل بل أقطاب التفريغ الأيديولوجي الممثلين لثقافة البرجوازية الاجتماعية، من أجل إنهاء الجدل السياسي والأيديولوجي في الغرب المتقدم الذي تجاوز ثقافات الأيديولوجيا ومن ثم تصدير نفاياتها كما يرى سيمور ليبست Lipset، إلى البلدان المتخلفة التي لا يسمح لها تخلفها بتجاوز هذه الثقافات ومن ثم لا تنفك عن الجدل الأيديولوجي والذي حينما يعوزها تستصدره من الغرب المخترع للأيديولوجيا. إذ إن المحاولتين وبالكاد نسميهما محاولتين من المنظور الأيديو ثقافي تنبنيان على تبني ثنائية، مع - ضد، التي تطورت عبر التاريخ خلال مصطلحات بديلة أسست لاحقاً كشاف مصطلحات العولمة المعاصرة. إنها «إيديولوجيا بروكروستيزر»[107]، في رحلتها التأويلية المرهقة التي يقطعها العقل من أيديولوجيا الدولة التي تحميها وتصونها وتبرر بها تصرفاتها، فهي الطفل المدلل الذي لا بد أن يلبي والداه رغباته إلى دولة الأيديولوجيا، التي توجهها كما تشاء نحو أعدائها. فهي الابن العاق الذي يصعب إرضاءه من خلال فرض القانون بالقوة (كسبيل أوحد للحرية عن طريق السلام الروماني، وتحرير البشرية من العبودية عن طريق العبودية حسب تعبير كريستيان ديكان)[108]. التي شكلت ثقافة العقل الغربي الأيديولوجية من نابليون إلى كارلايل والكونت جوبينو الذي اعتبر أن قبائل هنود أمريكا جنس خليط من المزاج الأسود والمزاج الأصفر إذ (كيف

يتأتى لهؤلاء المعدمين أولاد الحرام القدرة على حكم أنفسهم ووضع نظام لهم)[109] حتى هتلر الذي أراد إعادة كتابة ثقافة نيتشة وبسمارك، وستالين الذي اعتبر نفسه وريثاً سياسياً لثقافة لينين التأويلية لآراء ماركس وأعاد كتابة تاريخ الثورة الروسية.

نحن إذن في حاجة لإعادة قراءة تلك المصاهرة التي عقدتها ثقافة الكتابات المدرسية حول العلاقة ما بين اليوتوبيا والأيديولوجيا تلك التي تبناها مانهايم، فإذا ما كانت اليوتوبيا تقدم صورة مشوهة ناقصة عن الواقع فإن مهمة الأيديولوجيا تبزها، إذ إن التاريخ يكشف لنا أنها كثيراً ما تشوه الواقع عمداً لإرضاء ثقافتها حينما تمثل السلطة. هكذا يرى الباحث أهمية أن نضع المسألة إذ كثيراً ما وظفت الأيديولوجيا من أجل قوانين الحرية التي لا تخدم سوى الاستبداد وهذا هو الخطاب الذي يرعاه مؤتمر ميلانو حول مستقبل الحرية، إذ إنّه خطاب يصبو إلى مجتمع حر ولكن من خلال منظور يحافظ على يوتوبيا الطغاة التي تزين للحكام السلطة وتبررها لهم وتخفي في الوقت نفسه ثقافة السوبرمان النيتشوي الذي اختطفته النازية ليكون رمزاً لأيديولوجيا سلطة الجنس الآري. تماماً كما زينت لحركة كوكلاكس كلان رفض المساواة العرقية، وهذه هي مهمة الأيديولوجيا التي وضع وليم لابيير يده عليها في أنها (تخفي عن الفئات الحاكمة كل ما من شأنه في الوضع القائم أن يزعزع أو يقوض هيمنتها وتستر عن الفئات المحكومة جميع العوائق الفعلية التي تحول دون تحقيق فوري أو قصير الأجل لأمانيها)[110].

وهنا أتساءل هل هذا من اليوتوبيا في شيء؟ ثم أليست اليوتوبيا عنصر توحيد وجمع يتميز بسمة إصلاحية فارقتها الأيديولوجيا التي تهرطقت وانقلبت كل هذا المنقلب إلى عنصر شتات وتنافر؟

لا أجد ثمة إجابة على هذين السؤالين سوى أن طبيعة التأويل التي أضفاها التاريخ في أحد منعطفاته على الأيديولوجيا جعلها تتعمد التحريف لإرضاء ذرائعيتها الشرهة، وهو أمر يتجاوز في نظر الباحث تلك القضا

التنظيرية التي تثيرها بعض الأقلام حول الأيديولوجيا وكأنها قطعة أثرية فريدة في (متحف مغلق الأحكام كتلك التي يثيرها نصار)[111] حول تحولات تجري داخل الأيديولوجيا أو انطلاقاً منها أو ضدها. فالأمر في نظري إن ملء الأيديولوجيا بهذا السلب التنظيري المغرق لا يتفق مع تلك السمة التأويلية التي تمتلكها والتي لا تخولها وحسب سلطة عقد قران مع السلطة نفسها أو سلطة فصم عرى هذا القران، بل أيضاً سلطة تأسيس علم يمكّنها من مفارقة طبيعتها الماضوية كمقولات أو كمنظومات للترقي فتدعي من ثم وقار العلم تارة مفارقة بذلك طبيعتها غير القابلة لفن الحيادية. كما أنها تلبس مسوح اللاهوت تارة أخرى، والميتافيزيقا تارة أخرى فتكون الأفلاطونية اسماً تاريخياً لها، أو (الخرافة الفكرية كتعبير عن حدث بعيد عن المتناول كما أشار لوكاش)[112]. كما تعبر أحياناً أخرى عن وجود أكثر حقيقةً، وأرى أن الشك ما زال قائماً في اشتراك اليوتوبيا في جريمة الأيديولوجيا حول تشويه الواقع الحقيقي. كما قال (هربرت ماركوزة وأرنست بلوخ وكارل مانهايم من قبل)[113]، فهي أي الأيديولوجيا، لا يرضيها إلا أن تحمل جرثومة البقاء، ولهذا نجدها دائماً تواقة إلى مؤسسات مادية، اليوتوبيا براءٌ منها، تمكنها من السيطرة وهنا نقترب من رأي توسيل في أن «كل أيديولوجيا لا توجد ولا تتحقق إلا في مؤسسات مادية»[114]، وقد كان لها ما أرادت من خلال مؤتمر مستقبل الحرية بميلانو ونصوص استشهاد التاريخ وانهياره. ولكنّي أخالفه هنا ولذات السبب في (تأكيده صفة المنظوماتية والتصوراتية التي يسبغها عليها)[115]، وهو التعريف الذي يتماهى كثيراً مع تعريف أحد أهم أقطاب دائرة ميلانو أعني دانييل بل في أن الأيديولوجيا قد حلت محل الأنظمة الدينية السائدة، وأنها تصهر طاقات عاطفية مختلفة لتوجهها نحو السياسة.

يصفها بول ديمتريو بأنها «فاعلة منافحة وإمبريالية»[116]، وهذا هو التعريف الأنسب والملائم والجامع المختصر في نظري الذي يحول دون أن تكون تصوّراً يوتوبيّاً، وإلا تحول مؤتمر ميلانو للتفريغ الأيديولوجي هو

الآخر إلى يوتوبيا. والأمر كما يراه الباحث بخلاف ذلك، إذ إن أطروحاته في توحيد المجتمع الإنساني حول المجتمع الصناعي أمر يتجاوز اليوتوبيا نحو المؤامرة، أو لعلها يوتوبيا المؤامرة إن جاز لنا التعبير. كما أنها ليست مبنية على قيم بل على مصالح تزودها بمشروعية منافحة لإيقاف عجلة التاريخ وتوجيهها من ثم حسب هذه المصالح. وهل أنهت اليوتوبيا التاريخ مرة أو نادت بإنهائه، بل العكس كان هدفها دائماً تطويره وشحنه ببدائل تحل محل الحقيقة، وهذا ما لم تفعله نظريات خنق التاريخ التي بدأت بحركة التفريغ الأيديولوجي.

إن العلاقة واضحة ما بين اليوتوبيا والتفكير الميتافيزيقي الذي لا ينفك هو الآخر عن أن يكون حالة من تنظيم الواقع أو تبديله دون ادعاء الانتصار عليه. بينما الطابع الذي تميزت به ثقافة الأيديولوجيا هو الشراسة، أي أمر الشتات فهي حسب تعبير كارل ماركس (ملحَة ونقّاذة)[117]، وإن كان الرجل أحد ضحايا خداعها إذ إنه حاربها وعدّها وعياً زائفاً عن أحلام ومصالح طبقة حتى أغوته ليقع في هوتها من خلال تبشيره بأيديولوجيا البروليتاريا التي تغيبت عن اجتماعات طاولة مستقبل الحرية بميلانو 1955 م، أو كان تمثيلها ضعيفاً. إلا أن قلوب الطغاة ترق لبعضها البعض فقد استعاد الجنوب في خيال طاولة ميلانو الصورة الحقيقية للبرابرة في العصور القديمة.

فإن هذا هو نفس المصير الذي آلت إليه الماركسية، فإذا كان المجتمع البرجوازي الحديث كما يذكر ماركس والذي نشأ على أنقاض المجتمع الإقطاعي لم يقف على هذا التنافر بين الطبقات بل أقام طبقات جديدة بدلاً عن القديمة، وأوجد ظروفاً جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال. فإن ذات الفصام الأيديولوجي قد قاد ماركس إلى طبقية تراتبية ثقافية مكونة من ذات الثنائية المشرئبة التي أشرنا إليها آنفاً وهي ثنائية «ضد ـ مع» ناموس العولمة وكشاف مصطلحاتها. إحداهما تحمل هراوة الأيديولوجيا، والأخرى صريعة غيبوبتها والعاجزة تماماً عن خلقها، وهي تحمل نفس الوعي الزائف

الذي اتفق ماركس ولوكاش على وصم الوعي الطبقي البرجوازي به، ونفس الأوهام ونفس المقبض الحديدي طالما أن الخطاب الأمري ما زال قائماً بفضل سلطة ادعى انقضاءها بعد أن فقدت عنصر الشفافية، وها هي تمشي على ساق واحدة لترعى، كابوس الآخر الأيديولوجي، الذي تمسح بجدار العلم والسوسيولوجيا وأيديولوجيات التعايش التي وفر لها مؤتمر الحرية بميلانو هروباً محترماً من الإفصاح عن غرضه الحقيقي وهو محاربة الشيوعية أو الوعي الميثالوجي على حسب تعبير ريمون آرون القطب الفرنسي في مؤتمر ميلانو. إلا أن هذا لا يعني تسليمنا بأحد فخاخ مؤامرة ميلانو أعني مقولة شليزنجز بأنه قد تم تجاوز الرأسمالية القديمة وإن كنا لا نجد حرجاً من التسليم بأن البروليتاريا هي التي تم تجاوزها كعلم للثورة قد استصدر من الخارج، إذ تحولت إلى أوليغاركية ثقافية تقترب كثيراً من مفهوم الصفوة عند باريتو، وإن كان بلاميناتز يرجعها صراحة إلى لينين الذي كان ينظر إلى الماركسية على (أنها نظرية البروليتاريا المنظمة وعقيدة حزب مكافح بالغ التنظيم والقوة)[118]. فكلاهما العقل البرجوازي والبروليتاري المقابل له يمثلان السلطة، أي سلطة الأيديولوجيا أو ثقافتها، أما العنف فهو تنفيذ أمر هذه الأيديولوجيا وهذا أمر نحيله إلى التاريخ وتطوره وارتفاع درجة حرارة ترمومتره. وبهذا وحده يمكن أن نفهم مقولة حنّة أرندت من أن السلطة والعنف يتعارضان فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً، والعنف يظهر حينما (تكون السلطة مهددة لكنه إذا تُرك على سجيته فينتهي الأمر باختفاء السلطة)[119].

إن هذا ما انتاب كلا العقلين الليبرالي الذي تحول من السلطة المشروعة ليعتمد على المشروع الأيديولوجي ليجد من خلال وسائله المتطورة المتعددة التي ختمتها ظاهرة العولمة «النينو الثقافي» من خلال نظريات مهدت لها من خلال تأويل السلطة والنظرة الاستعادية للتاريخ، أعني التفريغ الأيديولوجي ونهاية التاريخ. ثم العقل الاشتراكي الذي انتابه ذلك

الحنين الجارف إلى ماضيه الطوباوي أو حالة الفوضى الفكرية التي تسود حينما تختفي السلطة نتيجة لحالة السجال تلك ما بين الأيديولوجيات التي لا بد أن يتم فيها التخلص من أحد طرفي النزاع داخل الحلبة. إنها أي الأيديولوجيا وكما يصفها لابيير (قاتلة خاصة حين تهددها أيديولوجيات مضادة، مبررةً هذا العنف فكرياً وكل الأيديولوجيات حمراء لا من دم الذين خاطروا وضحوا بحياتهم من أجلها وحسب بل أيضاً من الدم الأغزر للضحايا الذين قتلوا قرباناً لانتصارها)(120).

وبهذا المنهج نفسه نفسر العلاقة بين السلطة والسيطرة، والأخيرة اسم مرادف للعنف أو هي العنف في حالة توثبة، دون أن نشتط كما فعل ناصيف نصار، الذي راح يسبح في قضية جدلية أغوتها الاصطلاحية، حول (أن السلطة والسيطرة مختلفتان في الماهية، وأن العلاقة بينهما تحتمها ظروف تاريخية معينة وتحولات محددة)(121) إذ نرى أن اختفاء السيطرة يحيل السلطة إلى خواء فالسيطرة أداة السلطة نحو الوجود كمشروع، فهي بدون سيطرة رفات لا تقوى على الحركة، فالسيطرة هي تقنيات السلطة كما أن السلطة هي ماكنزمات عمل السيطرة والكشف عن خارطة دقائقها. إلا أن كليهما، وهذا هو بيت القصيد هنا، قد اختطفته الأيديولوجيا وأصبح جزءاً من ثقافتها يجري في شرايينها بعد أن تم تمثله، فهذا عهدنا بها فإن عينها دائماً مركزة على الواقع تقتات من ثباته بخلاف اليوتوبيا، فكانت في أوج عصورها نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تفخر على لسان روادها بأنها ليست ميتافيزيقية فإنها هي التي قادت ذلك الصراع وتلك الحروب التي ميزت القرنين وأرخت بظلالها على القرن العشرين مطوعة السياسة بخلاف ما يتضمنه رأي ناصيف نصار السابق (الذي يرى أن السلطة السياسية تجد في الأيديولوجيا أداة مميزة إن لم تجد فيها ما يشبه الدين. فالأيديولوجيا التي تدخل في منطقة المبني للمجهول تجد في السياسة أداة لتأويليتها تلك التي أنهت السياسة والتاريخ معاً)(122) وهذا هو لب دعوة مؤتمر ميلانو حول

مستقبل الحرية الذي هدف إلى إنهاء التناقضات الأيديولوجية للتفريغ السياسي (اللاتسيس)، أي التخلي عن الهم الأيديولوجي، إنها تعيد دور الأيديوفوبيا، التي كما تذكر مدام دي ستال نصيرة الأيديولوجيين قد ارتعدت لها فرائص نابليون، لهذا حول موسيليني الجمهورية إلى دكتاتورية عن طريق سيطرة الحزب الفاشي «أيديولوجيا الديكتاتورية» على القوة السياسية. فهي في ذرائعيتها تفوق الدعوة المكيافيلية الصريحة للأمير مديسي حاكم فلورنسا آنذاك لتحرير إيطاليا من البرابرة الغرباء، الفرنسيين والإسبان، وتوحيد إيطاليا بكاملها، كما نصحه بأن لا يكون طيباً بل ثعلباً ماكراً وأن لا يثق في أحد، وما أشبه الليلة بالبارحة. إنها ميكافيللية مؤتمر ميلانو 1955 م التي توحي باسم الحرية التخلص من البرابرة الغرباء ومطاردتهم وإن اتخذ البرابرة هذه المرة مسميات أخرى أي الوعي الميثولوجي (الشيوعية).

إنها الفن الذي يطوع الغايات السياسية ويزينها وهذا جوهر عمل علم التأويل هنا، ولهذا قد تُستغل للوصول إلى القوة أو العدالة أو السيطرة أو السيادة وغيرها من المفاهيم السياسية بينما في الحقيقة هي التي تمتلك الخيار، فكل المفاهيم السياسية، لكي تسود ينبغي أن تتحول إلى معتقدات أيديولوجية، وما يسميه بنجامين كونستانت وإدموند بيرك (انحيازات كعامل هام في التفكير السياسي للثورة الفرنسية إن هي بطبيعة الحال معتقدات أيديولوجية بالمعنى الواسع لهذا المصطلح)[123]، كما أنها نفس التأويلية الأيديولوجية التي تهب الثقافة (بمعناها الواسع) مشروعية أن تتحول إلى سياسية، فالداروني الاجتماعية مستلة من نظرية بيولوجية صرفة تحولت إلى نظرية فاعلة في حركة التاريخ الغربي الذي لا نحصره كما فعلت حنّة ارندت بالنازية والبولشفية (تصير كل القوانين في التأويل التوليتاري قوانين حركة فحسب، فأن يتكلم النازيون عن قانون الطبيعة أو يتحدث البلشفيون عن قانون التاريخ فهذا يعني أن التاريخ والطبيعة لم يعودا مصدري السلطة اللذين يهبان أفعال البشر استقراراً بل يُنظر إلى هؤلاء النازيين والبلشفيين كحركتين

في ذاتها. وحتى إذا نظر المرء في اعتقاد النازيين لقوانين العرق التي تتمثل في الإنسان الناشىء عن القانون الطبيعي وجد في طياته فكرة دارون التي يكون الإنسان بموجبها نتائج تحول طبيعي وذلك ما ينطبق تماماً على نظرة البلشفيين إلى الإنسان ذلك في اعتقادهم بالصراع الطبقي باعتباره تعبيراً عن قانون التاريخ)[124]، إن الفكر الإمبريالي وتنظيراته السياسية والسوسيولوجية قد برر وجوده وممارسته وحق مصادرته لمشروعيات عدة، ليست من حقه كأمر طبيعي يحتمه التاريخ البيولوجي والطبيعي للبشر ولذا أعلن في أكثر من مناسبة حتمية التبعية. الأمر الذي يسوقه فرنسوا جاكوب في تبرير الاستعمار لنفسه بالدارونية (عندما استخدم التطور البيولوجي كمثل ساطع على التنافس الحيوي وانتصار الأقوياء على الضعفاء والأسياد على العبيد ليكون أساساً تفرضه الطبيعة ويقدم الفوارق الاجتماعية أو العرقية لتبرير انحرافاتها الأسوأ)[125]. إن فن تسويغ النظام القائم هذا مهما اتخذ من مسميات جديدة كالمشتقات مع باريتو التي ترجع إلى الغرائز أو الخرافات مع سوريل، أو الوعي الزائف مع كارل ماركس، ما هو سوى الأدوات التي تستعملها الأيديولوجية لإعلان رضاها ومباركتها للسياسة وأنظمتها تماماً كما فعل مؤتمر ميلانو حول مستقبل الحرية الذي انطلق من علم الاجتماع البرجوازي لتحديد مسار السياسة وطرح مفاهيم هي أيديولوجية في الأساس، كدولة الرفاه، التخلص من التناقضات الأيديولوجية، المجتمع الصناعي، التخلص من الهم الأيديولوجي... الخ. وهنا يكمن خطر مصادرة العلم لصالح السلطة، إنه العلم الذي يستعمل للقتل على حد تعبير بول ديمتريو سواء في عصر السهم المسموم أو البارود المنتميين إلى (العلم في مرحلة بدائية أو في عصر الانشطار الذري والفارق كمي وحسب)[126]. هذا هو منزلقها الخطر حينما تتحول الثقافة إلى أداة للسيطرة الذي دفعها لاختراع خرافة الإنسان المتخلف، وإنسان الغرب المتخلص من العقائد الذي يشابه كثيراً إنسان نيتشاييف الملعون الذي لا يحمل ارتباطات ولا يمتلك اسماً يخصه، ولهذا

ترفض الأصلانية إذ إنها ارتباط بهوية ثقافية معينة حيث يأخذ المبدأ هنا طبيعة الأيديولوجية الذرائعية حيث يعبر هامان عن النص الذرائعي للأيديولوجيا قائلاً في حرية ضد الأصلانية «المسؤولية الأساسية للفتح والغلبة على شعوب أصلانية لا يكمن في الإيمان بقوتنا الآلية والاقتصادية والعسكرية وحسب بل والأخلاقية أيضاً. وإن كرامتنا ترتكز على هذه الحقيقة، وهي ما يتبطن حقنا في أن نوجه بقية البشر ونقودهم وما القوة المادية سوى وسيلة إلى تلك الغاية»(127). وهكذا نجد الغطرسة الإمبريالية ذات العباءة الرأسمالية الفضفاضة في الداروينية تبريراً لها ليس وحسب في إبادة السكان الأصليين في تسمانيا التي كتب عنها دارون بإعجاب، وميتافيزيقيا الصفوة عند باريتو، وكارلايل وجوبينو اللذين لم يكونا يؤمنان بالمساواة والديمقراطية والعدالة وغيرها من مثل وقيم القرن الثامن عشر بل أيضاً في فرض ثنائية، الرعاع والنخبة، التي أصبحت مع حركة الكوكبة المعاصرة أكثر حدة وغلظة وعنفاً لتنفض بها الغبار عن ماضي الغرب الذي هو تاريخ لنا في حاجة كما يذكر أريك فروم «إلى إثبات أنه تاريخ للغزو والاستغلال والقوة والإخضاع والقهر ولا تكاد توجد فترة أو مرحلة من التاريخ الأوروبي إلا كانت هذه سماتها لا تُستثنى منها طبقة أو جنس»(128). لتنفرد بعد ذلك بتغذية عقدة التفوق، عقدة الإصرار على العمودية، على البقاء فوق، والتي تمجد العملقة وتتغنى بالطموح.

إنها التأويلية التي يقتلون بها التاريخ أو قد يبعثون فيه الحياة، فهو تاريخهم أما تاريخ البشر فإنه لم يبدأ بعد.

العولمة والعدمية المعاصرة

إن ثقافة الروبوت، حفيدة إنسان نيتشة الكافر بالقيم، وإنسان نتشاييف الذي لا سحنات له ولا ملامح، ما فتأت تمطرنا بوابل من العدمية، عدمية العولمة، ووريثة مخاتلات طاولة ميلانو في مستقبل الحرية تلك التي لم تسمح إلا بأيديولوجيا واحدة أطلقوا عليها سوسيولوجيا المعرفة التي فصلها تالكوت بارسونز، من أجل إخفاء ذلك الجانب البشع فيها. إنها علم أيديولوجيا اللاتسامح تلك التي تتمسك كما يقول كارل بوبر «بالمبدأ القائل بأن كل ما هو منشق من أصحابها يتعين إزالته بالقوة، الأيديولوجيات التي تنظر إلى المنشقين على أنهم مجرمون»[129].

وهل يختلف مؤتمر ميلانو في شيء عن تلك المحاولات التي تمت على الصعيد السياسي أي أكذوبة التعايش السلمي أيديولوجيات التعايش التي كما يذكر كلولمان «قد هلل لها العالم وكبر ولكن العقود اللاحقة كذبت هذا التفاؤل»[130]. فها هو الصخب التكنولوجي قد نبه الإنسانية إلى سوس الأيديولوجيا الذي نخر في عظام السياسة لا ليحل محل الأيديولوجيا بل مكان الإنسان نفسه الذي رضي بأن يشغل مكاناً لا يميزه كثيراً عن الإنسان البدائي، المرفوض دوماً في هذه الثقافة. ولهذا كثيراً ما تجابه هذه العدمية المعاصرة بتمرد الإنسان الحقيقي الباقي على إخلاصه للروح الريفي المتحمل

لعنف الاختلاف. إن حركة البياتنيك Beatniks تلك التي نشأت في خمسينيات هذا القرن بسان فرانسيسكو والرافضة للحضارة الغربية الحديثة والتي اتخذت من الشرق مصدراً لفلسفتها وثقافتها، ما هي إلا تعبير عن روح الرفض لهذه العدمية التي صاحبت أيديولوجيا باهتة ذرائعية تريد أن تحل محل كل الأيديولوجيات.

إنها الأيديولوجيا التكنوقراطية، أي أصنام الحداثة التي تهدد وجود الإنسان الحقيقي ذلك الذي يقشعر بدنه حين تحل محله الآلات المصقولة وتقوم كما يقول بايبك في تعليقه على فيلم ستارتريك «بأعمال مذهلة تتحدى القانون الطبيعي والتي بوضوح تفوق قدرات الإنسان ذاته لأنها مزودة بذاكرة للمعطيات»[131].

إن الأيديولوجيا ليست من اختراع الشرق كما يرى المؤرخون الغربيون للأيديولوجيا، إنها وليدة دي تراسي وكونديناك والطريدة المبتغاة لماركس وأنجلز ونادراً ما يستخدم هذا المصطلح عند الشعوب الأخرى إلا بما هي تابعة لأيديولوجيات الغرب وثقافاته. إذ لا تلقى هذه الكلمة كما يذكر بلاميناتز «قبولاً عند علماء الإنسان الأنثروبولوجين الذين يدرسون الشعوب البدائية أسلاف الإنسان المتخلف»[132]، ولكن الأيديولوجيا لا تشيخ بينما يشيخ العقل حيث تقبع الفصامية الغربية التي نفت الثقافات على التعاقب، وهي الفصامية التي كشفها مينكوفسكي حول ظاهرة الفصام في التفكير الأيديولوجي وكيف أنها (قائمة على فكرة المحاكاة أو التماهي وهي أقرب بذا إلى تفكير البدائية)[133].

وهنا يكمن الدنو الحرج لمقولات مؤتمر ميلانو التي زف لنا أخبار أرقت منام العالم مفادها أن الأيديولوجيا تمثل أزمة في الحضارة الغربية الشاملة. فالشعوب البدائية وهي جزء أصيل من كيان الثقافة البشرية كانوا يمتلكون سعادة المعتقدات كسلطة حقيقية حلت محل التفكير تماماً وحيث «لا يوجد تمييز بين ما هو أيديولوجي وغير أيديولوجي» كما يقول

بلامیناتز[134]. إن ما يزمع مؤتمر ميلانو إنجازه قد أنجزه بعفوية وتلقائية سلف الإنسان المتخلف الذي أرادوا أن يكافئوه ليصدروا له مخاتلاتهم ونفاياتهم الأيديولوجية التي أخرسها صخب الآلة بإنسانها التكنوقراطي الذي يخلو من الملامح تماماً حيث الواقي من اللحام يرمز إلى تلاشي الفرد في وظيفته التقنية ويظهر الإنسان المنضبط الفعال كنمط جديد قاس وبلا عواطف ومجرد ترس في معصرة التكنولوجيا.

إذن «فالشعوب البدائية لم تكن طرفاً لا ذنب له في تلك الصراعات التي أثارتها البشرية كما يقول توفلر»[135]، إلا أنها وفرت على نفسها مغبة تلك العدمية المريحة التي أهدتها التقنية لتحل محل الأيديولوجيا نفسها في الغرب ذلك الذي يتحدث عن الإنسان لكي يقتله حيثما يجده كما يرى فانون في مقدمة سرديته **معذبو الأرض**.

فهل التقى خصماء الدهر، أصحاب الموجة التوفلرية الثالثة؟ وهل وجدت قضايا سيطرحها الإنسان تخفف إلى حد كبير كما يقول توفلر من «حدة أعظم صراعات القرن العشرين»[136]؟

ولكن الأيديولوجيا، التي تتميز بسحر خاص يخرجها من دائرة الوعي ولهذا ربطها ألتوسير (بالرغبة والمتخيل والوجدان والوهم)[137]، لها قوة الأساطير تلك التي يئس سوريل من تحري صحتها إذ تخاطب عاطفة من يحملها، وليس من طبيعتها الاستسلام بل المكر والدهاء ولهذا لن تنفك عن ملاحقة السياسة مهما تطور العلم. يقول ديمتريو «وحين ننظر إلى معظم الحياة المعاصرة نتبين أننا صرنا في عهد العلم ولكننا في موضوع السياسة ما نزال في العهد السحري عهد أساطير مرسخة تتعهدها بالعناية الأيديولوجيات»[138]، إذ إنها مرتعها وفرصتها الوحيدة للتعبير عن ذاتها مهما علا هدير التقنية، فهي العلم الوحيد المتبقي لإنسان العصر المشوه الملامح، ولهذا تصور له أن فرص التزاحم والسجال هو الرهان الوحيد المتبقي له لكي يمتلىء بذلك الشعور بالتفوق، لا بالمعنى الماركسي المحدود بمعطيات

تاريخية معينة في تعريفه الأيديولوجيا بأنها وعي زائف لطبقة ما، ولكن ذلك الشعور الشمولي العام حيث تجد الأيديولوجيا فرصتها الوحيدة لإدارة دفة التقنية بالعصا السحرية التي تضرب بها خشاش الأرض ليتحول إلى ذهب. إنها مركز المبادهة التاريخية التي تحول بها إنسان الغرب ومنذ عصر النهضة حتى دولة الرفاه التي تمنح إنسان الثقة ثقته، وحيث تبرز الأخطاء والمفارقات إلى تقنية جعلت ايرفنج كريستول يقول «لو كانت الهند أو بيرو مأهولة بشعب سويسري أو هولندي ستنعم الدولتان بازدهار تام ولن تكونا فقيرتين»[139]. بينما الأيديولوجيا قد تعرضه للمغامرة والمضاربات الاقتصادية التي قد تولد أزمات تذكره بأزماته القديمة وإن حاول إخفاءها، يقول كاتبا فخ العولمة «بينما الأفواه تردد في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بعناء متعاظم نغمة مفادها أننا نحن أنفسنا بأمس الحاجة للمساعدة»[140]، ومن ثم يطرح الباحث السؤال: من أجل ماذا يا ترى اجتمع مؤتمرو ميلانو؟ أليس للتخلص من الأيديولوجيا؟ وإعادة تعليبها وتصديرها لإنسان الشرق؟، ولهذا درجت الأقلام الغربية على تزيين الموقف مع تلك المساوقات التعسفية في الربط ما بين الأيديولوجيات والدين لإكساب ثقافة الأيديولوجيا سمات إقناعية مقربة المسافة ما بين الظاهرتين مثل لابيير الذي يرى أن «الظاهرة الدينية هي كل ما يربط بين الناس لجعلهم يشاركون في ذات المعتقدات والطقوس والشعائر المتعلقة بما هو مقدس لديهم»[141]، وبلاميناتز الذي يرى في الدين «خيالاً يعوض الناس عن فشلهم في أن يصبحوا على ما يرجون أن يكونوا عليه»[142].

إلا أنه رغم تلك المحاولات لإضفاء القداسة على الأيديولوجيا لإرضاء إنسان الشرق، وتخليص تروس التكنولوجيا من بين براثن الأيديولوجيا، لا تقف دليلاً كافياً أو مقنعاً، فثقافة الدين الأخروية مبنية على فكرتي الثواب والعقاب، أي على سلطة الذات الملاحقة بخطاب ليس من السهولة إطلاق اسم خطاب الآخر عليه، لأنه مطلق ويعطي الإنسان وعي بذاته وبمكانته في

الكون، بينما ثقافة الأيديولوجيا، الدنيوية، تأتي سلطتها دائماً من الآخر المتجسد في مؤسسة الخطاب السياسي.

إن فكرة ماركس الهيغلية الأصل المتمثلة في أن الدين وهم إنسان مغترب لا تقف عائقاً دون إصدار الحكم السابق بل العكس في رأيي هو الصحيح إذ تجعله يشارك في هذه الإطلاقية بسلطة القرار، قرار الوهم، بخلاف اليوتوبيا والأيديولوجيا معاً فالأخريتين وإن حملتا بعض ملامح الدين وسماته فإن سلطة القرار تأتي من العقل الجمعي الذي يعيش فيه الإنسان حامل البذرة الشقية، الذات. كما أن موضوع الطبقة، والمصلحة، والسيادة، والسلطة وغيرها من كشاف مصطلحات اليوتوبيا والأيديولوجيا اللذين نجمعها في سلة واحدة رغم أوجه الاختلاف بينهما لا توجد في الدين الذي ينبني على محاسبة أو مكافئة (مؤجلة دائماً) فهو منظومة تتعلق بانتصار الذات على نفسها قبل الآخرين.

فأي حاجة لإنسان الشرق المتخلف إلى أيديولوجيا فهو يمتلك سلطة القرار كما لا يتصور مؤتمر ميلانو، فليس كل اعتقاد دين كما أن ليس كل ما يطاع أيديولوجيا مثل أولئك البحارة الذين يسوقهم بلاميناتز (مثالاً والذين حينما يتهدد خطر الغرق سفينتهم يمتلكون وعياً زائفاً بأن العون سوف يؤاتيهم في الوقت المناسب، ولا يأخذ أحد مثل هذا الاعتقاد على أنه أيديولوجيا لمجرد أنه هؤلاء البحارة متشبثون به تهدئةً لروعهم)[143]. وهو وإن كان يمثل نقداً للمقولة الماركسية حول تعريفها للأيديولوجيا إلا أنه يخلط ما بين مفهوم الوعي الزائف الذي يوحد جماعة حول تحقيق هدف أو غاية تجعلهم يفترضون وجود أعداء لا يشاركوهم هذا المعتقد الذي جمعهم في ظرف تاريخي معين وبين مفاهيم شعورية أخرى كرغبة الإنسان في البقاء والأمل في الحياة وفقدان الثقة في أدواته العلمية مثلاً، وإلا اعتبرنا أن ديكتاتورية البروليتاريا هي الأخرى وعيٌ زائفٌ. وإن المجتمع الشيوعي الذي تنمحي فيه الطبقات، هو الآخر وعيٌ زائفٌ، ويكون ماركس بذا قد فارق

مقولاته وجانبه الصواب. وإذا كانت من ناحية أخرى المسافة متساوية ما بين الظاهرة الأيديولوجية والأديان والفلسفات إذ إنها كما يذكر بول ديمتريو «حاوية بنية مماثلة ومنتمية إلى الصنف الثقافي نفسه إلى الذهنية قبل العلمية إياها ولكنها على النقيض مضادة للعلوم»[144]، فإن هذا سمة كل ثقافة لا نستثني من هذا حتى العلوم نفسها التي أصبحت حصان طروادة العولمة، وأداتها لفرض نفس هذه الذهنية قبل العلمية في السيادة والهيمنة وتفوق الجنس الغربي وأنه عقلاني ويقظ الذهن وهذا ما دفعه لبلدان آسيا وأفريقيا، بلدان إنسان الشرق «المتخلف». فليست الأيديولوجيا وحدها التي قدمت نفسها كبدائل للحقيقة كما يقول وليم ستارك، أحد المؤتمرين بميلانو، بل إن العلم نفسه كان محض خيال تنظيري تحقق بعد ذلك في الواقع ليحل بديلاً لواقع آخر. كما أن الدين ينطلق من الواقع ليصلح من شأنه. نعلم أننا هنا أمام مجابهة مع دي تراسي، المخترع الغربي للأيديولوجيا، في ملاحظته بأن «اللاهوت هو فلسفة طفولة العالم وقد آن الأوان ليخلي الساحة لسن الرشد، أنه من صنع الخيال في حين تقوم الأيديولوجيا على الملاحظة والتجربة»[145]، يتخلى الباحث عن الرد عليها على الأقل الآن، إذ إنّها إحدى الأطروحات التي أُخرجت والمصطلح في ريعان شبابه يزهو بجلبابه الجديد إلا أنه عندما شب شق عصا الطاعة ليجاري مستجدات التاريخ ويتحول أخيراً إلى علمانية عله يجد فيها عوضاً عن تلك الإطلاقية التي يتميز بها الدين، أيديولوجيا إنسان الشرق، التي غابت عن جلسات مؤتمر ميلانو. وهنا نتساءل أليس الدين نفسه هو الذي أرجعه التفكير السائد في القرن الثامن عشر إلى أصول دنيوية وأولى بذا مونتسيكيو (اهتماماً كبيراً بوظائفه الاجتماعية)[146]؟ وذهب ميكيافيللي إلى أن منشيء الأديان تحذوهم دائماً دوافع سياسية؟ ثم ألم تكن التقنية الكونية هي التي ساعدت على نشر التنصير متحولاً بعد أن خطف الأضواء عن الأيديولوجيا إلى أيديولوجيا ثقافية للاستعمار؟ تحضرنا هنا مقولة ديكان «من أن للتبشير الحديث رسالة هي

تجذير الثورات فهو يضعها في أطر جديدة لم يعد المقصود إنقاذاً بل كسباً، وليس حماية شعب وأدوات اتصاله المادية والثقافية بل خلق إنسان جديد وصنع ثقافة المستقبل والقطيعة مع الماضي بشكل حاسم»[147]. وما أشبه الليلة بالبارحة فقد كان الدين في أوروبا مبرراً للحروب الصليبية والإبادات الجماعية لشعوب بأسرها، وتحولت أوروبا خلال القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر إلى أرض يباب بفعل الحروب الدينية التي كانت من أسباب ظهور العلمانية (كمشروع ينحدر من الدين كسلطة متجاوزة فوقية)[148]. ونواصل من ثم التساؤل مع أريك فروم (هل كان تجار العبيد وحكام الهند وقتلة الهنود الحمر والبريطانيون الذين أجبروا الصينيين على فتح أبواب بلادهم لتجارة الأفيون ومثيري حربين عالميتين وأولئك الذين يعدون لحرب عالمية ثالثة: هل هؤلاء مسيحيون حقاً؟)[149].

إن هذا وجه من علمانية الدين إن جاز التعبير ينفذه رجل الأيديولوجيا المنتصرة، ولكن للأمر جانب آخر، وهو الثورة الحقيقية التي يمكن أن يؤسسها رجل الدين في ثقافة الأيديولوجيا التي تتجاوز بيسر وسهولة ربط دانييل بل الأيديولوجيا بالمثقف الذي يشابه مكانته في الأيديولوجيا بمكانة القس في الدين. وأول هذه الثورات على الصعيد الأوروبي كانت البروتستانتية التي رافقت انتقال مجتمعات غرب شمال أوروبا من الإقطاع إلى الرأسمالية ومع ذلك فإن تالكوت بارسونز يضفي صفة الحيادية على أطروحات ماكس فيبر، عراب هذه الثقافة تجاه الأيديولوجيات الثلاث التي هيمنت على الفكر الغربي، أي الأسلوب التاريخي بألمانيا، والجانب النفعي والفردي والاقتصادي بإنجلترا وأمريكا ثم الماركسية السوفيتية وهو الذاهب، أي ماكس فيبر، إلى أن النظام الرأسمالي خاص بأوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ولا يمكن أن يتكرر واضعاً بذا حداً فاصلاً بين الحضارة الشرقية والغربية. وهي الرأسمالية التي أعطاها فيبر سلطة الانتشار، (فالإصلاح الديني لا يعني إزالة سيطرة الكنيسة بشكل نهائي على شؤون الحياة، بل يعني

بالأحرى استبدال القديم منها بشكل جديد من السيطرة. وهي تعني استبدال سلطة متراخية إلى الحد الأقصى وغير موجودة عملياً في حينه بأخرى تخترق كل ميادين الحياة العامة)[150]. إنها البنية التمهيدية حاملة الوعي الزائف هي التي أفرزها التزمت البروتستانتي ذاك. إن هذا وجه من وجوه مقدرة الدين لأن يتحول إلى ثورة ثقافية تدلي بدلوها في ميدان الأيديولوجيا تلك التي أراد مؤتمر مستقبل الحرية رفع تناقضاتها عن كاهل الشعوب وهي ما زالت ترزح تحت أثارها. وهو نفسه الدين الذي تحول أيضاً إلى نقد لذات النظام الرأسمالي متمثلاً أخيراً في لاهوت التحرير، الذي يُعتبر نمواً خارج الأيديولوجيا، والذي يركز على التخلص من الاستغلال الرأسمالي فإن تضحية السيد المسيح عندهم هي دعوة لمواصلة النضال. إنه بالتأكيد ليس عودة إلى يعقوبية بلانكيه تريد إعادة تأويل صور ورموز روما القديمة على أساس من تبادل عادل للسلع منتقدة هكذا المجتمع الرأسمالي كما أنها «ليست طوباوية مسيحية تلتقي مع طوباوية اشتراكية» كما يذكر سمير أمين[151]، وإلا اعتبرت بديلاً رأسمالياً لأيديولوجيا الماركسية وتحسين لأجنّتها. وهكذا في رأينا أن المساجلة جارية بين الأديان من أجل أن تحل محل ثقافة الأيديولوجيات، جواد مؤتمر ميلانو الخاسر مشكّلة بذا مشروعات ثقافية ارتعدت لها فرائص نص فوكوياما حول نهاية التاريخ. وفي مقدمة هذه المشاريع المشروع الحضاري الإسلامي الذي انتشر بين العرب وغير العرب من شعوب المعمورة كدعامة وحيدة للمنازلة والكفاح بخلاف مقولة مونتسكيو من (أن الإسلام حال دون انتشاره في أوروبا ما لشعوبها من أعراف وتقاليد مستقرة)[152]، والخصم المترقب بعد الشيوعية حسب مقولة ريتشارد نيكسون الرئيس الأمريكي الأسبق دون (أن يكون هذا تأويلاً جديداً للإسلام كما أشار سمير أمين وناصيف نصار)[153].

إن زمن التمرد لم يول الأدبار وثورات العبيد المناهضة للاستعمار والتي مزقت الإمبراطورية الرومانية لم تقضِ نحبها بعد، وسيواجهون العولمة

بعولمة، إذا ما وضعنا في الاعتبار أن العدمية المعاصرة تترصد لكل المشاريع «الصروح» المناهضة، وفي مقدمتها المشروع الحضاري الإسلامي بطبول الحرب المعاصرة، حرب العولمة.



الخاتمة

العولمة . . ذلك الكائن الجامح الذي أفرزته اللاعقلانية الغربية في آخر أطوار حياتها، بعد أن جرفتها أعاصير الاقتصاد عن مسارها الإنساني والحضاري لتصبح جزءاً فعالاً من مؤامرة الأيديولوجيا التي مارست تحريف الكثير من المفاهيم والثوابت لتصبح العولمة اسماً حركياً لليبرالية الديمقراطية، علم تأويل المستقبل، ومحاصرته باسم العالم القرية عالم الدولة الرومانية المعاصرة. التي تحمل الكثير من ملامح المالتوسية التي تُنحر على مذبحها خصوصيات الشعوب الاقتصادية وخياراتها التاريخية لتُقدم قرابين لسيادة المتروبول الغربي الداعي إلى تسطيح الوعي قبل الاقتصاد، والكمنولث الثقافي الذي يحول اللغات إلى لهجات لا تقوى على مخالفة مصطلحاته وتقنياته وأبواقه الإعلامية (ثقافة ما بعد المكتوب) التي بهرتنا وجعلتنا نكتب العربية بحروف لاتينية كـ (الـ ام. بي. سي ـ وآيه. آر. تي) فألبسنا العربية لباساً غربياً ضيقاً وحرقنا زيها الواسع الفضفاض لا شيء إلا من أجل عيون السوق. . . سوق العولمة.

إن الثقافة مثلها مثل الاقتصاد، علم غير محايد، ولا وجود لهوية ثقافية نقية لا تتثاقف مع غيرها من الثقافات الأخرى، ولا حضارة مع الحضارات الأخرى. إلا أن تسييس الثقافة والحضارة والعلم، كما تم في الاقتصاد، من أجل اقتلاع الهويات فهذه هي أيديولوجيا موت الإنسان، التي تتجاوز بكثير تداعيات الفرانكفونية والأنجلونية والأبارتيت العرقي، نحو

رصف طريق الهيمنة الأمريكية والانتقال من ثم بيسر من عولمة السوق إلى تسويق العولمة.

إن هذا ما جندنا لمناقشته هذه الأطروحة حسب ما يقتضيه البحث الأكاديمي حيث يصبح التزام الموضوعية والحيادية فيه يعني حالة البرود والبلاهة، خاصة ونحن إزاء دارونية سياسية فجة تؤمن بأن البقاء للأقوى حتى تتمكن من تحويل ساحات العالم الثالث، حسب مصطلحها، إلى سوق نخاسة اقتصادية وسياسية. لتشهر سيفها في وجه كل خطاب أيديولوجي مُستخلص من خصوصية تاريخية كالفكر الأخضر، التي ما فتئت تشن عليه حروبها الساخنة والباردة وما تبدل ولا تغير، وفشلت في زحزحته عن مكانته لأنه فنّد على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي تلك النظرية القائمة على الحاجة الفطرية للخضوع التي يتبناها المؤمنون بالخط الواحد لمسيرة التاريخ الذين يريدون أن يمنعوا القيامة لأن التاريخ قد قضى نحبه منذ زمن بعيد. وهي الإبادة التي تبنتها الليبرالية الديمقراطية الغربية الأمريكية كما أبادت الهنود الحمر، السكان الأصليين لأمريكا عن طريق سياسة الاستعمار التي نفذها آنذاك الباحثون عن الذهب في حوض نهر الأمازون، وعصبة الأمم المتحدة الآن. إنها نزوع غربي استعماري قديم يقبع في قاموس سايكولوجيا الرجل الأبيض، وقد جددت شبابها مع العولمة التي ظهرت مع الدولة القومية عندما أحلت الدولة محل الإقطاعية وتوسعت ليسود صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وليهيمنا على مقدرات الشعوب ومصادر رزقها، بعد أن لمع نجم الشركات متعددة الجنسيات المارد الذي أخرجته أمريكا من القمقم لأنها اكتسبت الجنسية العالمية. إذ فتحت لها فروعاً في كل مكان كما جاء في وصف القائد المفكر معمر القذافي لها(*) لتأخذ طابعاً شرهاً أسموه

(*) في لقاء الأخ القائد معمر القذافي مع قناة راديو وتلفزيون العرب (إيه.آر.تي) وقناة دبي الفضائية، بتاريخ 2 أي النار 1430 م 2000 ف، تنفيذ وإصدار مكتب الدعاية والإعلام بمكتب الاتصال واللجان الثورية، ص 61 وما بعدها.

النظام العالمي الجديد، وهو محض تحالف غربي لتأسيس الإمبراطورية الرومانية المعاصرة وتأطيرها بالبيروقراطية والتكنوقراطية ترنيمتي الإمبريالية. تصاحبهما منظمات السقوط الاقتصادية على الغرب كمنظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، التي جاءت كما يشير المفكر معمر القذافي(*) من أجل تعميم الهوية الأمريكية، التي تسخرها لتفتح لها العالم بالسلع التي غزت العالم، والمعتمدة على التقنية. والأخيرة تخلق بدورها البطالة التي تؤدي إلى انخفاض مستوى المعيشة. ولهذا دعا إلى مقاطعتها لأنها تقسم العالم إلى منتج ومستهلك سيد وعبد مُستعمِر ومُستعمَر.

إنها حب التفرد والسيادة وهما آفتا كل خطاب أيديولوجي يريد أن يطوع التاريخ حسب هواه ومصلحته. لهذا كان انهيار الاتحاد السوفييتي ومعه الاشتراكية العلمية مبعثاً لسرور ريتشارد نيكسون الذي راح يبحث عن العدو الآخر لخطابه وهو الإسلام، «فماذا تكون روما بدون أعدائها؟». وهكذا التقى خصما الدهر، الإسلام والشيوعية، في رواق المؤامرة الأيديولوجية الغربية التي استعملت كافة أدوات القمع والقهر السياسي والاقتصادي والعقائدي، كتعميق مشكلة البوسنة والهرسك، إذ لا يسمح الغرب بزرع العدو الأيديولوجي والثقافي والإعلامي لليبرالية الديمقراطية وهو الإسلام في قلب أوروبا. فالظروف التي ترافقت مع الحرب الباردة وتكشف أزمتي الطاقة والبيئة، وتسارع سباق التسلح في أواخر السبعينات. دفعت إلى تلك الحملة الشرسة للقضاء على أحلام الفردوس اللاطبقي. وانهارت من ثم الاشتراكية العلمية التي أسقطتها السوق القائمة على تفاعل عناصر ثابتة كما يقول آدم سميث في **ثروة الأمم** وريكاردو في نظريته عن الريع، فخرجت الأيديولوجيا من فوهة التاريخ الضيقة، لتتوارى عن الأنظار كالفيل المسن الذي ما إن يحس بدنو أجله يبتعد عن القطيع ليلفظ أنفاسه بعيداً عن الأنظار، وهو يلعن

(*) الإشارة السابقة، ص 59 وص 103 و 104 وما بعدها.

جداول كينز، ذلك الاقتصادي البريطاني الذي كان أول من ساهم في تأسيس صندوق النقد الدولي. لتطل علينا بعد ذلك أسطورة الرجل الأبيض المتفوق «بروميثيوس»، الذي تناثرت من حوله كل أشكال الخطاب الأيديولوجي أوراقاً يابسةً يسهل تهشيمها باسم التقنية والسوق، لاهوت العولمة السياسي والاقتصادي، الذي حاصر البشر بقوانين السوق، تلك الآلة العملاقة التي تجرف معها عظام البشر وهوياتهم، والتي تجد وقودها في السلطة السياسية والعسكرية، التي دفعت الصين يوماً إلى التخلي عن الشيوعية الاقتصادية. إنّ هذا في حد ذاته أمر مضاد لفعل الحرية وتعريفها، وهي التي لا تسمح حتماً بتأسيس ثنائية غير مشروعة ما بين الغني والفقير، المنتج والمستهلك، كما أشار القائد المفكر معمر القذافي والتي أصبحت عقيدة مقدسة قائمة على تجويع العالم وهي تتخلص من موادها الغذائية الفائضة حتى لا تضر باقتصادها، أو هي تصدر إلى الشعوب السموم الغذائية والأفلام الدعائية والمخالفة لقيمه أو النفايات السامة. سيما أن الليبرالية الديمقراطية الغربية ظاهرة صاحبت الحركة الاستعمارية قبل أن تكون ظاهرة سياسية أو اقتصادية، بخروج النظام من طور المزاحمة والمنافسة إلى طور الاحتكار. إنها الفوضى الاقتصادية التي لا يهمها سوى مصالحها من ناحية ونشر خطابها الأيديولوجي البتول الخاص من ناحية أخرى. دون أن تراعي الخصوصية الاقتصادية والثقافية للشعوب أو خياراتها الأيديولوجية. كل ذلك باسم الديمقراطية الغربية التي تحولت إلى شمولية مقيتة عارمة وفاشية سكنت أفئدة الجميع.

إلا أن الديمقراطية أمر لا يمكن المساومة حوله أو تزييفه فإنها نتاج دائم لإعادة صياغة الواقع ومعايشة المعقول. كما أنها ليست نظاماً اعتباطياً طوباوياً، إذ إنها قائمة على حسابات دقيقة وفعالة لمجريات السوق وآليات الإنتاج والتبادل والاستهلاك بعد أن يبتعد فك الديمقراطية الليبرالية الغربية الشرس.

كل هذا يفيد بأن تحول الليبرالية الغربية عن المعنى الحقيقي لليبرالية

يحول الحضاري أو يمسخه إلى الاقتصادي والسياسي وتتعمق من ثم أزمة الشعوب. وهل خلفت الماركنتالية - رحم الليبرالية الديمقراطية الغربية - هل خلفت وراءها سوى الأزمات الاقتصادية والسياسية والثقافية والإنسانية؟

إن هذا ما جعل العولمة خطاب الليبرالية الديمقراطية الغربية بمثابة مشروع لإجراء جراحة على جسد الجنس البشري وعقله ورزقه وإعلامه وحضارته. إنها محاولة معاصرة زائفة لصياغة وعي كوني يوضحه فوكوياما في حديثه عن أن الرأسمالية أضحت هي عقيدة الإنسان بعد موت ماركس، وأنها، أي الرأسمالية، الأيديولوجيا التي تدين العنف، كأن ما ألقته الطائرات الأمريكية على مدينتي نجازاكي وهيروشيما، وهما ليستا ببعيدتين من مسقط رأس فوكوياما، كان وروداً وزهوراً ولم يكن شرراً متطايراً وموتاً محتماً. لكن اليابانيين، مواطني فوكوياما، مارسوا ليبراليتهم الخاصة تحت ظل الإمبراطورية عام 1868 م، وألغت الإقطاع، في فترة الميجي، لبناء ليبرالية ذاتية تنافس الغرب في الجنوب الآسيوي، وليس بفضل الضابط البحري ماثيو بيري، الذي يدعي الغرب أنه قد كسر عزلة اليابان.

كما أن هذا ما جعل من العولمة، عن طريق الإعلام السلطة الرابعة وكمنولث ثقافة ما بعد المكتوب، محاولات لإلغاء المقاييس والأذواق الثقافية للشعوب، وتمهيداً لإلغاء خياراتها الأيديولوجية، واختزالها بعد ذلك إلى سلطة عمياء ردت الغرب إلى نظام اقتصادي هو العولمة التي تتحكم في مصير العالم وأقدار شعوبه. ومن هنا كانت دعوة القائد معمر القذافي إلى قطع الطريق أمام هذه الاستعمارية الاقتصادية التي تريد العالم أن يكون مزرعة لطموحها الاقتصادي الذي لا نهاية له، وذلك بدعوته إلى النظر إلى أفريقيا كمجال حيوي يوحد صادراتها وعملاتها[*] ومن ثم هويتها. إن أنماط الحياة السياسية لم تضعها الليبرالية الديمقراطية الغربية بل ابتكرتها

(*) الإشارة السابقة، ص 31 وما بعدها.

الخصوصيات التاريخية والاقتصادية للشعوب، فالإنسان هو الذي بمقدوره تسيير دولاب التاريخ لا العلاقات الإنتاجية والعادات الاستهلاكية، والإنسان هو الذي يصنع التاريخ لا العكس. وإلا فإن العولمة تكون تعديّاً وتهديداً لهذه الخصوصيات إذ إنها كظاهرة اقتصادية المنشأ والتي بدأت مبكراً مع تجارة العبيد وفرض تجارة الأفيون على الصين، وعبق التوابل التي اكتشفها فاسكو دي جاما وماجلان بجنوب آسيا، انتهت بمهمة البحث عن كل خطاب أيديولوجي يتبنى خصوصيته لإجراء عملية استنساخ أيديولوجي له عن طريق حواريي العولمة في القات، منظمة التعريفة والجمارك 1947 م، والمنظمة العالمية للتجارة 1995 م، وغيرها من المنظمات التي تخدم مصالح الدول الكبرى وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية. لهذا كما أشار القائد المفكر يجب مقاطعتها وإجبارها على الاعتراف واحترام الشعوب والأمم الأخرى(*). فهي سوف لن تورث سوى ثقافة الفقر التي لا يملك حاملوها ما يتسوقون به في السوق العالمي. وبذا جمعت ما بين الثقافة والاقتصاد بتخريج تكنوقراط مهمتهم الأولى زرع روح الاستكانة لتسيير أمور الاستعمار الثقافي. إنها أزمة حضارة وليست صداماً حضارياً كما يشير صمويل هنتنغتون، فقد اخترعوا الشرق، ومعه اخترعوا السوق الذي تمركزت معه الملكية، واستشرى من ثم شر الدولة وإرادتها في القمع والعنف الاقتصادي والسياسي والثقافي. كما اخترعوا بعد ذلك عقدة التخلف وعقيدة التأخر، ذلك العقاب الأرضي الذي تنزله على شعوب العالم الثالث وفي مقدمتهم شعوب العالم العربي التي فرضت من قبل عولمتها. إنها مركزية الغرب التي أفقدتنا حق الاختلاف، كما جعلت العرب يفقدون آسيا منذ زمن بعيد فلم يتبق لهم سوى الاتحاد الإفريقي باعتبار إن أفريقيا هي المجال الحيوي للعرب(**)، للوقوف بندّية ضد التكتلات العالمية حتى لا تمزقهم العولمة

(*) الإشارة السابقة، ص 61 وما بعدها.

(**) الإشارة السابقة، ص 3 وما بعدها.

إرباً إرباً[*]. فالعصر ليس عصر القومية الواحدة، ولا اللغة الواحدة، ولا الدين الواحد ولكنه عصر الفضاءات والمجالات الحيوية[**]، فالأوروبيون الذين هم خليط من أجناس مختلفة جمعهم المجال الحيوي وحده[***].

إنها مركزية الغرب التي جعلت مصطفى كمال أتاتورك يفقد صوابه ليؤصل التغريب في تركيا الفتاة لغة وأسلوباً، متخلياً عن حلم تركيا في ريادة العالم الإسلامي من جديد، وقد سلب لبه فردوس الخطاب الليبرالي الديمقراطي الغربي.

إن الإمبريالية المختفية خلف مسوح السوق ليست مجرد نزوع غربي في السيادة بل آلية غير منفصلة عن البنية الحقيقية للغرب التي بدأتها بريطانيا ملهمة الاستعمار وختمتها الولايات المتحدة الأمريكية التي بدأ وجودها مع حقيقة غزو أراضي الشعوب المغلوبة على أمرها. كل هذا من أجل عينيّ الاقتصاد، وقد كستها في تاريخها المعاصر حُلة التحالفات الاستراتيجية انطلاقاً من مصالحها، لا من المبادىء التي يتوهمها النص الفوكويامي، كتحالفاتها مع روسيا واليابان وألمانيا لكي تبرر بها غزوها للهند الصينية وأمريكا اللاتينية وما نتج عن هذا من أزمات أزكمت الأنوف كأزمة المكسيك عام 1994 م وجنوب شرق آسيا عام 1997 م.

لقد شكلت عولمة السوق لب القضية الإمبريالية من القرن السادس عشر وحتى منتصف الثامن عشر كفلسفة ماركنتالية قبل أن تكون سياسية أو جيوبولوتيكية، ساعدها على هذا خروج السوق من طور المزاحمة إلى طور الاحتكار، وقد أفسح المجال واسعاً لذلك الصراع ما بين الكونية والمحلية على صعيد الاقتصاد والأيديولوجيا والثقافة. فلقد كانت تتدخل دائماً لحسم الأمر لصالح الأول من أجل ترسيخ مقولة الاقتصاد المتعولم، أي إن

(*) الإشارة السابقة، ص 25.

(**) الإشارة السابقة، ص 23.

(***) الإشارة السابقة، ص 25 و 27 و 28.

الاقتصاد أصبح واحداً وكذلك ينبغي أن تكون الأيديولوجيا والثقافة والتاريخ والسوق. والأخير قد اتسعت تخومه وترامت أطرافه ليحل محل الدولة في منتصف القرن التاسع عشر، فما كان على الدولة سوى التدخل في الاقتصاد القومي حديث المنشأ من أجل إزالة العقبات أمام انتقال الرساميل والسلع. وما إن أقبل القرن العشرون حتى تفجر قيح السوق ليضع جنينه، وهو تسويق العولمة، أي إعادة صياغة شفرات عدة نحو رسملة العالم على مستوى العمق، اقتصادياً وأيديولوجياً وثقافياً، بعد أن كانت رسملته على مستوى النمط.

وهكذا اختزلت العالم إلى نظام اقتصادي طويل الأنف تخطى بأعجوبة، غير مسموح بها، مراحل أساسية لشحن الأيديولوجي والثقافي والتاريخي في تركيبة الاقتصاد، في ظل تبادل عالمي غير متكافىء هُدمت معه العديد من الاقتصاديات وأنزيماتها. كما حُيدت كل المؤسسات خلف قضبان الشركات متعددة الجنسيات ومتجاوزة الهويات والتي تستمد شرعيتها من التقدم التقني وأزمات المجتمع البشري. يرصف طريقها منظمات مراوغة شديدة اللزوجة كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرهما من الفخاخ التي تمتلىء بها جعبة العولمة. كما تؤازرها منظمات تربوية وتنموية وثقافية وإعلامية تحيط بها أدبيات تهطل علينا من هنا وهناك عملت وما زالت على نشر فقه السوق وفلسفته بأن سعر وجودة السلع لها الاعتبار الأهم فوق كل الاعتبارات وطنية كانت أم حضارية أم إنسانية.

إنه السوق الغربي الذي يتماهى مع منظومته السياسية الغربية بفروعه المتعددة المنتشرة على سطح خريطة الجنس البشري كالسوق الأمريكية والباسيفيكية والأوروبية، التي رفضت انضمام تركيا إليها ورحبت كثيراً بعضوية دويلة لوكسمبرج، وغيرها من الأسواق ذوات الولاء الأيديولوجي للبوتيك الغربي، وبضاعته المفضلة. إنها المركزية التي هيمنت على الذهنية السياسية الغربية بشقيها الرأسمالي والاشتراكي والتي من أجلها شهدت حلبة

السوق أحداث السجال فكانت باحته مكاناً لإعلان انتهاء أيديولوجيا الخصم ومصادرة ممتلكاته وفي مقدمتها الثقافة والديمقراطية (الطريدة). إذ ليس من شأن الديمقراطية الحقيقية توسيع رقعة السوق لعدوتها اللدود الرأسمالية، أي المحايثة السياسية وعلم اقتصاد الرهان.

إن جل هم السوق الإمبريالي إزالة الحواجز والعقبات أمام انتقال رساميله ومنتجاته، إنها واحدية ذرائعية لا يهمها سوى مصلحتها. إنها صراع مصالح، فليس العصر كما أشار المفكر معمر القذافي عصر صراع الحضارات ولا الثقافات، بل هو صراع المجالات الحيوية(*)، وهذه هي العولمة التي أصبحت، للأسف هوية عالمية، لا يستطيع التمييز فيها ما بين الأوروبي والأفريقي والآسيوي(**).

ولكن عصر العولمة لم تخلقه أمريكا بل العلم والتطور الذي أمريكا جزء منه، ساعد على هذا الكوخ الإلكتروني في تحويل مفاهيم عدة حيث شكل الاقتصاد إسقاطات تهدف إلى أن يكون تاريخ المعمورة برمته جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الغرب وذهنيته التي ورثت أفكار آدم سميث وريكاردو وداروين ومالتوس ومارستها على صعيد الاقتصاد والفكر. وبهذا يكون السوق الداروني قد أنهى عدة أطروحات حضارية وأيديولوجية كالقومية والوطنية وحركات التحرر والطرح الاشتراكي الذي سقط وهو في منتصف طريق السجال نحو افتتاح السوق العالمي وإنهاء التاريخ بطريقته الخاصة.

هذا السجال الذي استعرضناه في صفحات الأطروحة ما بين المعسكر الشرقي والغربي أرخ له نص السلطة، نهاية التاريخ الفوكويامية، فلم يتبق سوى الطريق الثالث أو طريق المفكر معمر القذافي، الذي لم يسلم السلطة لدكتاتورية الحزب الذي سلب البروليتاريا سلطتها بل سلمها للشعب بإعلان

(*) الإشارة السابقة، ص 80.

(**) الإشارة السابقة، ص 32، ص 37.

قيام السلطة عام 1977 م. والذي لا يعترف بالشكل التلفازي للديمقراطية، لأنها لم تعد التعبير الشعبي، أو محض الرغبة، بل الحكم الشعبي الحقيقي، وهذا هو المعنى الأمثل للديمقراطية التي لم تستوعبها بعد نهاية التاريخ الفوكويامية. وذلك من خلال مؤتمرات شعبية تصدر التشريعات والقوانين وتقرر السياسة الداخلية والخارجية والميزانية وحالة الحرب والسلم، لا تلك الديمقراطية التي يصدر قرارتها أعضاء الكونجرس الذين أفرزتهم منظمات تعج حقداً وعنصرية.

إنه ليس عصر ما بعد التاريخ، كما يرسمه فوكوياما في قالب أفلاطوني حالم، بل عصر الجماهير المالكة لسلطتها وسلاحها وثروتها حيث لا وجود لحلبة السوق ومنطقه الذي تُرهن فيه صباح كل يوم أهم المعاني وفي مقدمتها الديمقراطية(*). وحيث تقبع إشارة العولمة المعكوفة شعار التبعية الاقتصادية، خلف ميزان اللاتكافؤ المختل، مشكلاً حتمية تاريخية تجابه العالم المرهون صاحب وصمة العالمثالثية، ذلك الذي لم تؤهله إمكاناته من متابعة اللعبة الماكرو إقتصادية. أي أوهام الغرب في السيادة التي تنير طريقها المظلم مشاعل الثقافة الاستعمارية حتى لا يتعثر الرجل الأبيض في طريقة، وحتى يتمكن من التصويب جيداً وهو يلقى قنابله على هيروشيما ونجازاكي، فلا مهرب ولا ملاذ فقد طوقت الأيديولوجيا الجميع، ولم يبق لشعوب المعمورة سوى تاريخ واحد وهو تاريخ السوق الغربي، أما تاريخها هي فقد أنهاه السجال، سجال السوق، أفيون الاقتصاديين.

إن النسبية الثقافية هي الجوقة التي صاحبت ظاهرة العولمة التي حولت الخصوصيات إلى لهجات ميزت حالة البلادة والبلاهة بعد أن أصبحت وسيطاً إمبريالياً وفيروساً للتهجين، ذاك الذي استشرى وباؤه ليكون الآخر، دائماً حاضراً في مخيلتنا لنقلد مشيته المترنحة عبر مساقطات التغريب نحو السوق،

(*) الإشارة السابقة، ص 29 و 30 و 90، 97.

الذي ما فتىء يحرس أبوابه البرابرة المعاصرون بنمطيهما الرأسمالي والاشتراكي. فكان كل منهما يحمل منجنيقاً يمطر به ساحات الهويات المتعددة بوابل من العدمية والفصامية وفقدان الذاكرة حيث تتوسع مسامات الشموليات لتشمل الرأسماليين وأسلافهم البلاشفة والنازيين والفاشيين، الذين من أجله أيقظوا هيغل من مرقده ليعلن انتهاء التاريخ سواء في صورته الرأسمالية وسوقها المتسع والمنتصر، أو صورتها الشيوعية. تلك الهرطقة الرأسمالية التي لما أوصد السوق مداخله دونها أنهت تاريخها بيدها بإعلان انقضاء ديكتاتورية البروليتاريا ذات الحلم اللاطبقي والتي كانت تحمل وعياً لا يقل زيفاً عن طبقة البرجوازية إرهاصات الطبقية الكونية.

تلك الطبقية التي شكلت جزءاً عزيزاً من مخططات البنتاغون والناتو ووكالة الاستخبارات الأمريكية حراس حرية التجارة وتجارة الحرية، تلك التجارة القاسية التي تقع في أول منعطف للسوق الغربي حيث الداخل معصوب العينين إلا من أحلام العولمة، والخارج مكبل بأصفاد منظماتها، وأصنام الحداثة، وشرنقة الخصوصيات والتي تنبت كالفطر على جنبات الأيديولوجيا.

وبذا تصبح العولمة علم جغرافيا سياسي جديد يبيد شعوباً بأكملها ليزداد به الأثرياء ثراءً والفقراء فقراً. ولتتعايش رهانات البشر وأساليب تسويقهم وأنماط حياتهم مُرغمة جنباً إلى جنب مع هرطقات الغرب أينما وكيفما شاء له تاريخه.

إن فقه السوق وهو في طريقه هنا لتحرير العالم من تلك التراتبية التي يرى النص الفوكويامي أنها قد أُنجزت بالثورة المعلوماتية، وبديمقراطية ما بعد التاريخ، ومن ثم يتم الحصول على المواطنة الاقتصادية والبراءة الأيديولوجية، تقع بدورها في هوة تراتبية أكثر شناعة تنقسم المعمورة بموجبها إلى جنوب شمال، يتم عن طريقها تلاشي يوتوبيا التحرير وسيادة المؤسسات الاقتصادية التي تحمل بوضوح الكثير من ملامح الاستعمارية

العتيقة والبديل لمغادرتها الفيزيائية التي تبشر بها أدبيات العنف التاريخي بمخاتلاته حول نهاية التاريخ بعد انهيار المنظومة الاشتراكية بل بنهاية البشر يوماً ما، بعد أن يحفروا قبراً عميقاً مظلماً لكل من يحمل وصمة العالم الثالث. ولهذا ينبه المفكر معمر القذافي إلى أهمية تحويل هذه العالمثالثية إلى مجالات حيوية في مقدمتها المجال الحيوي الأفريقي، وإلا ظللنا كما كنا دائماً، المبنى للمجهول الاقتصادي.

هوامش الكتاب

الباب الأول

(1) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية «كيف تصوغ القوى الاقتصادية الراهنة عالم الغد»، ترجمة عزيز سباهي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1998 م، ص 24 وما بعدها.

(2) انجلز، فردريك: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص 8 وما بعدها. وانظر: كارل ماركس، وفردريك انجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1976 م، ص 8. وانظر كارل ماركس وفردريك انجلز: بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، ص 40.

(3) كارسون، روبرت: ماذا يعرف الاقتصاديون عن التسعينيات، ترجمة د. دانيال رزق، الدار القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994 م، ص 10.

(4) ثورو، لستر: المرجع السابق، ص 279.

(5) كارسون، روبرت: المرجع السابق، ص 29.

(6) ماركس وانجلز: بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، ص 43، ص 44.

(7) انظر ولعلو، فتح الله: الاقتصاد السياسي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 197 م، ص 93 وما بعدها.

(8) بايبك، سي. أوين: ارتقاء التقدم «نهاية النمو الاقتصادي وبداية تطوير الخصائص البشرية»، ترجمة محمد عبد القادر وزهير صندوقة، دار الشرق، 1995 م، ص 25.

(9) كارسون، روبرت: المرجع السابق ص 30 وما بعدها.

(10) لانجه، أوسكار: الاقتصاد السياسي، ترجمة محمد سلمان حسن، دار الطليعة، 1980، ص 24، «حول رأي كاليسكي في هذا الموضوع».

(11) دويدار، محمد: مبادىء الاقتصاد السياسي، المكتب العربي الحديث، القاهرة، ص 109: 113.

(12) أمين، جلال: مبادىء التحليل الاقتصادي، القاهرة، 1967 م، ص 193 م، «حول آدم سميث وتقسيم العمل».

(13) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 27.

(14) مرسي، فؤاد: الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 147، ص 23.
(15) ثورو، لستر: المرجع السابق، ص 27.
(16) أوهايورينيون. ف. اي: الجنوب في عصر العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، ترجمة شاكر نعيم، 1998 م، ص 11.
(17) المرجع السابق، ص 12.
(18) دويدار: المرجع السابق، ص 112 : 116.
(19) بادي، برتران: الدولة المستوردة «تغريب النظام السياسي»، ترجمة لطيف فرج، كتاب العالم الثالث، القاهرة، 1996 م، ص 61.
(20) شقير، لبيب: تاريخ الفكر الاقتصادي، دار نهضة مصر للطباعة النشر، القاهرة، من ص 59 ـ 73، عن الملكية في العصور الوسطى.
(21) ماركس، كارل: البيان الشيوعي، مرجع سابق.
(22) كاريسون، روبرت: المرجع السابق، ص 170.
(23) لانجه، أوسكار: مسائل في الاقتصاد السياسي للاشتراكية، تعريب أحمد فؤاد بلبع، الطبعة الثانية، دار الحقيقة، بيروت، 1982 م، ص 55 وما بعدها.
(24) دويدار، المرجع السابق، ص 204 وما بعدها.
(25) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 م، ص 163 وما بعدها.
(26) كارسون، روبرت: المرجع السابق، ص 32، ص 170، ص 171. وانظر مرسي، فؤاد: التحدي العربي للأزمة الاقتصادية العالمية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986 م، ص 13، ص 14، عن أزمة الثلاثينيات.
(27) زكي، رمزي: الليبرالية المستبدة، سينا للنشر، القاهرة، 1993 م، ص 15 وما بعدها. وانظر مرسي، فؤاد: التحدي العربي للأزمة الاقتصادية العالمية، مرجع سابق ص 18، وما بعدها.
(28) المرجع السابق، ص 9 وما بعدها.
(29) بوردو. ام: العولمة من منظورها التاريخي (في) لمحة عن الاقتصاد العالمي، ترجمة ياسر جواد، صندوق النقد الدولي، مايو 1997 م، ص 113.
(30) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص 52.
(31) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 277.
(32) قرشي، ضياء: العولمة فرص جديدة تلامس التحديات، ترجمة محمد عواد، مجلة المالية والتنمية، مارس 1996 م، ص 30، ص 31. وانظر أيضاً حول الشركات متعددة الجنسيات، السيد، محمد: الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986 م، ص 34: ص 53.
(33) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: فخ العولمة «الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية»، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 238، ص 60.

(34) بحث «مواجهة تحديات العولمة في الاقتصاديات المتقدمة». لمحة عن الاقتصاد العالمي، ترجمة ياسر جواد، صندوق النقد الدولي، مايو 1997 م، ص 82. عن فرص العولمة الجديدة للدول النامية وتحسين اقتصاد العولمة للتكنولوجيا في آسيا. وانظر أيضاً قرشي، ضياء: مرجع سابق ص 31. عن الحديث حول فوائد اقتصاد العولمة في آسيا.

(35) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 25.

(36) آفاق الاقتصاد العالمي (في) تقرير اتجاهات ومحددات للاستثمار العالمي، الأمم المتحدة، نيويورك - جنيف، 1998 م، ص 8.

(37) بوردو، أم: مرجع سابق، ص 112، حول العولمة وفرص البلدان النامية.

(38) تذكر أدبيات (العولمة) بأن أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية واليابان وعدة دول أخرى كأستراليا وإسرائيل ونيوزيلندة تمتص تقريباً ثلاثة أخماس التدفقات التي تنامت خاصة في أعوام 1996 م، 1997 م لتصل إلى 233 بليون دولار أمريكي.

(39) يشير بروفيسور ميشيل بوردو M.Bordo إلى أنه كان من الصعوبة الحديث عن عولمة قبل عام 1914 م، إذ إن أجزاء كبيرة من العالم لم تكن تشارك في العملية الاقتصادية بسبب تخلف وبطء الاتصالات والمواصلات وإن الأمر الآن أفضل مما كان عليه بفضل دور المنظمات والشركات الفاعلة على مستوى السوق بجانب اتصاف الأسواق المالية العالمية بتدفقات مباشرة أوسع. وانظر: بوردو، ام: مرجع سابق، ص 112.

(40) أديمولا، ت: آفاق التجارة الأفريقية في عصر العولمة (في) تعاون الجنوب، مرجع سابق ص 2.

(41) قرشي، ضياء: مرجع سابق ص 32.

(42) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: مرجع سابق، ص 270.

(43) أمين، سمير: مرجع سابق، ص 13 وما بعدها.

(44) تشومسكي، نعوم: إعاقة الديمقراطية «الولايات المتحدة والديمقراطية»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1998 م، ص 69.

(45) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، من ص 72 وما بعدها.

(46) ثورو، لستر: المتناطحون «المعركة الاقتصادية بين اليابان وأوروبا وأمريكا»، ترجمة د. محمد فريد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 1995 م، ص 53.

(47) فوكوياما، فرنسيس: مرجع السابق، ص 119.

(48) فرانسيس مورلابيه وجوزيف كوليتز: صناعة الجوع «خرافة الندرة»، ترجمة أحمد حسان، عالم المعرفة، الكويت، أبريل 1983 م، ص 98 وما بعدها.

(49) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق ص 265.

(50) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 72.

(51) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 11.

(52) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 79.

(53) المرجع السابق، ص 79.

(54) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 228.

(55) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: مرجع سابق، ص 260 وما بعدها.
(56) زكي، رمزي: الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص 387.
(57) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 387، وانظر رمزي زكي: الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة، مساهمة نحو فهم أفضل لها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985 م، ص 63 عن الكينزية، وانظر: اضطراب العالم، ص 77، وما بعدها عن الكينزية العالمية، وص 23 عن مساوىء النظام الرأسمالي وص 68 وما بعدها عن أزمة النظام الرأسمالي، وكذلك ص 36، 37، 64، 76 في نفس الموضوع.
(58) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 264.
(59) توفلر، ألفن: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب فتحي محمد شتوان ونبيل عثمان، مكتبة طرابلس العالمية، الطبعة الثانية، ص 19.
(60) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 264.
(61) ثورو، لستر: المتناطحون. . .، مرجع سابق، ص 39 وما بعدها.
(62) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 385.
(63) بايبك، سي: مرجع سابق، ص 264.
(64) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق ص 64.
(65) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: مرجع سابق، ص 261.
(66) بوردو، أم: مرجع سابق، ص 113.
(67) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 62.
(68) أفريقيا وآسيا وجدل العولمة (في) تعاون الجنوب: مرجع سابق، ص 123.
(69) بادي، برتران: الدولة المستوردة، مرجع سابق، أكثر من إشارة، وجورج قرم: التبعية الاقتصادية، بيروت، 1980 م، ص 146، 147.
(70) بادي برتران وبيار بيرنيوم: سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزيف عبد اللّه وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 92.
(71) كاريسون، روبرت: مرجع سابق، ص 77، عن آراء جوزيف شومبتر عن الاقتصاديات الجديدة وأثر الكينزية في السياسة العالمية.
(72) رمزي، زكي: الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص 33.
(73) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 135 وما بعدها.
(74) المرجع السابق، ص 14 وما بعدها.
(75) موسكفتشييف، ل.ن: نقض الأيديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة، ترجمة حمزة برقاوي وغالب جرار، بيروت، 1976 م، ص 28.
(76) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 121.
(77) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 93.
(78) أمين، سمير: النظام العالمي الجديد: نهاية التحرر الوطني (في) الاضطراب الكبير، لمجموعة من الباحثين، ترجمة عصام خفاجه وأديب نعمة، دار الفارابي، بيروت، 1991 م. وانظر هدية، عبد اللّه: حوار الشمال والجنوب في ضوء الأزمة الاقتصادية الراهنة (بكتاب) حوار الشمال والجنوب وأزمة تقسيم العمل الدولي، مرجع سابق، ص 11 وما

بعدهما، وانظر مرسي، فؤاد: محاضرات في الاقتصاد الدولي المعاصر، منشورات مجلة الاقتصاد، بغداد، فبراير 1978 م، ص 5 وما بعدها، عن توريد التضخم إلى الدولة النامية، وانظر فؤاد مرسي: التحدي العربي. . . مرجع سابق، ص 19، وما بعدها.

(79) المرجع السابق، ص 105.

(80) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 253.

(81) المرجع سابق، ص 119.

(82) المرجع السابق، ص 119 وص 120، ويستشهد فوكوياما هنا بآراء جوزيف شومبتر التي جاءت في كتابه الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، الذي تم نشره عام 1942 م.

(83) موسكفتيشييف، مرجع سابق، ص 181.

(84) فوكوياما، فرنسيس، مرجع سابق، ص 275.

(85) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 81.

(86) بوردو، أم: مرجع سابق، ص 46. حول لمحة عن اقتصاديات العالم.

(87) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 27.

(88) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 299.

(89) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 383.

(90) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 88.

(91) لانجه، أوسكار: مسائل في الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 8 وما بعدها.

(92) أمين، سمير: في أطراف. . . .، مرجع سابق، ص 104.

(93) كارسون: مرجع سابق، ص 82.

(94) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 211 وما بعدها.

(95) تشومسكي: نعوم: مرجع سابق، ص 124 وما بعدها.

(96) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، أكثر من إشارة حول السياسات الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية.

(97) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 251. وانظر كاريسون، مرجع سابق، ص 75.

(98) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، مرجع سابق، ص 122.

(99) نلمح هنا إلى كوندراتييف الاقتصادي السوفييتي الذي صاغ نظرية في عام 1922 م قسم بموجبها تاريخ الرأسمالية إلى دورات أربع تنهار بعدها، إلا أنه أطال عمر كل دورة فكان أن نُفي عام 1930 م إلى سيبيريا.

(100) لانجه، أوسكار: مرجع سابق، ص 144.

(101) أمين، جلال: الماركسية، مكتبة سعد الدين وهبة، القاهرة، 1970 م، ص 59 وما بعدها.

(102) يثير أوسكار لانجه في مسائل الاقتصاد السياسي، مرجع سابق ص 29، مسألة اختلاف ظهور الرأسمالية عن الإقطاع وظهور الاشتراكية عن الرأسمالية، إلا أننا ركّزنا هنا على الواعز الجدلي لهذا التطور وأثره في أساليب الإنتاج التي لا تنطلق من منظور مشاعي.

(103) لانجه، أوسكار: مرجع سابق ص 150.

(104) لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت،

الطبعة الثانية، 1982 م. وانظر بلاميناتز، جون: الأيديولوجيا (مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي)، ترجمة إسماعيل علي سعد، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1990 م، ص 140، 141.

(105) ماركس وانجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 497.

(106) لانجه، أوسكار: الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 130.

(107) المرجع السابق، ص 44.

(108) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 43، 44.

(109) جيوفاني، أريغي: القرن الماركسي ـ القرن الأمريكي، (في) الاضطراب الكبير، مرجع سابق، المقدمة.

(110) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 9: 12، وارندت، حنّة: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 1993 م، ص 250.

(111) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 80، بخصوص وثيقة (Z) الاسم المستعار الذي اختارته اللجنة الأمريكية للفنون والعلوم، حول تأييدها للطرح اللينيني.

(112) مرسي، فؤاد: مرجع سابق، ص 117.

(113) انظر: زكي، رمزي: العولمة المالية، دار المستقبل العربي، بيروت، 1999 م، حيث يوضح المؤلف آليات هذه العولمة في انتقال الرساميل دون عوائق أو حدود.

(114) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 170.

(115) أرندت، حنه: مرجع سابق، ص 176، 177.

(116) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 62.

(117) ثورو، لستر: المتناطحون. . .، مرجع سابق، ص 91.

(118) ماركس وانجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق ص 93، ص 94.

(119) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق ص 45 ـ 46 ـ 53 ـ 67، وانظر تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 80 وما بعدها، وانظر أرندت حنّة: مرجع سابق ص 171.

(120) ثورو، لستر: المتناطحون، مرجع سابق، ص 57.

(121) بادي وبيار برونيوم: مرجع سابق، ص 99.

(122) ماركس وانجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 32 ـ 33.

(123) إنجلز: أصل العائلة. . .، مرجع سابق ص 8، ص 157.

(124) لوكاش، جورج: مرجع سابق، ص 13، 14، 180.

(125) ماركس وانجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 142.

(126) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 23.

(127) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 34، 40، 349.

(128) المرجع السابق، ص 34، 40، 349.

(129) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 213.

(130) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 324.

(131) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 45 وما بعدها.

(132) أرندت، حنّة: مرجع سابق، ص 178.

(133) ثورو، لستر: مستقبل...، مرجع سابق، ص 57.
(134) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 121.
(135) المرجع السابق، ص 239 وما بعدها.
(136) المرجع السابق، ص 73، 74.
(137) المرجع السابق، ص 21.
(138) المرجع السابق، ص 61.
(139) أمين، سمير: في مواجهة أزمة عصرنا، دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت 1997 م، ص 98.
(140) ثورو، لستر: المتناطحون، مرجع سابق، ص 14 ـ 15 ـ 16، كما يتناول الكتاب أيضاً هذا الموضوع بتوسع في كتابه: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق.

الباب الثاني

(1) فوكوما‌يا، فرانسيس: الثقة الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، ترجمة معين الإمام وحجاب الإمام، بيروت، 1998 م، ص 10.

الثقة:

لا يعدو أن يكون محاولة للاعتذار يحاول فيه فرنسيس فوكوياما أن يغطي على عيوب نصه السابق **نهاية التاريخ والإنسان وخاتم البشر**، ويخفض إصبعه الذي طالما رفعه في (نهاية التاريخ)، في وجه خصوصيات الشعوب الأيديولوجية والسياسية والثقافية وخياراتها الاقتصادية. إنه هنا يسقط كونفوشيوسيته السياسية على الآخرين، من خلال طرح ثقافي جديد يفاجىء به الجميع حول لاعقلانية العقلانية الاقتصادية الغربية (**انظر ص 40** وما بعدها)، والتي لا تعبر إلا عن ممارسات غيبوبة الليبرالية وقواها السياسية الاقتصادية التي أراد في **نهاية التاريخ** الذود عنها، وظل يرددها بغرض تدويلها. إنها الثيموس الفوكويامي في نهاية التاريخ أو الوجه الأول لعملة النقد الغربي ووجهها الثاني اللاعقلانية السياسية والأيديولوجية التي بررتها صفحات **نهاية التاريخ** (**انظر صفحات** 39 ـ 40 ـ 41 ـ 42 ـ 43 ـ **ونقده للكلاسيك الجدد صفحات** 19 ـ 20 ـ 21 ـ 22، **والميركنتاليون الجدد ص 20**). كما يكشف عن أن الهوة التي تفصل ما بين فوكوياما وصمويل هنتنغتون في مقالته (بأن الصراع القادم هو صراع بين الثقافات والحضارات لا الأيديولوجيات) ما عادت متسعة إذ يجاهر فوكوياما (هنا) في نصه (**الثقة**) بليبرالية أصولية، فالديمقراطية الليبرالية ليست حديثة كما يذهب بل ترجع إلى ما قبل العصر الحديث (**انظر ص 17**)، فعندما تعمل الرأسمالية والديمقراطية بشكل أمثل وتمتزجان بالعوامل الثقافية التقليدية التي لا تنشأ عن أصول ليبيرالية، فذلك يعني أن الحداثة والتراث قادران على التعايش معاً في مكان متوازن ومستقر لفترة طويلة من الزمان (**انظر ص 339**).

إنه علم إعراق السياسة، الذي جعل فوكوياما يبز ثورو في تمجيد التجربة السياسية والاقتصادية اليابانية والصينية محذرين من العملاق الألماني (**انظر فصول** 9 ـ 14 ـ 15 ـ 17)، مقارناً مع مستقبل الرأسمالية وتناطح القوى الكبرى للستر ثورو، والذي يكشف عن

حنين جارف للعودة إلى الماضي جعلت خطاب فوكوياما (هنا) يبدو مفارقاً لأطروحاته السابقة التي يشفق عليها. إلا أن التوق للعودة إلى الشرق في نص الثقة جاء في أجلى مظهرٍ، وإن لم يكن يخلو من مفارقات عديدة. فتارة يخالف **هنتنغتون** في طرحه السابق مرجعاً تقدم اليابان وازدهاره الاقتصادي إلى سفن بيري السوداء التي فتحت مغاليق الصندوق الياباني على الغرب أيام حكم الميجي (ص 11)، وتارة أخرى يشترط على الديمقراطية والرأسمالية لكي ينجحا أن يتعايشا مع الثقافة (ص 9) أي متماهياً مع المقولة السابقة لهنتنغتون، وتارة يسوق الأعذار لمقولة ماكس فيبر، بأن المجتمعات الكونفوشوسية لا يمكن أن تصلح للرأسمالية (ص 337)، فالكونفوشوسية لا تقل معاداة للرأسمالية عن الكاثوليكية (وفي الوقت نفسه) يشير إلى أن الأمريكيين قد أدركوا أن اليابان ليست مجرد تابع رأسمالي وديمقراطي بأنه ينتج طرقاً وأساليب مختلفة في ممارسة الرأسمالية والديمقراطية (**انظر مثلاً ص 341**)، وأن اليابان لم تعد تابعاً رأسمالياً (ص 11). وهكذا يواصل رحلة مفارقاته فإن أمريكا (مهد) المؤسسات السياسية الديمقراطية الليبرالية التي يجب أن تتبعها كل الدول (**انظر مثلاً ص 9 وفي غير ما موضع من كتابه نهاية التاريخ**)، هي نفسها أمريكا التي تحاكي اليابان في خلق مناطق (اقتصادية) معزولة، مؤيداً بخفاء دعوة فالوز لأمريكا بأن تتبنى مؤسسات مثل وزارة الصناعة والتجارة الخارجية (اليابانية) التي أرجع إليها الفضل في دفع الاقتصاد الياباني انظر (**ص 20**). وتارة يفسح حلبة النقد والسجال ما بين الكلاسيكيين الجدد والتجاريين الجدد، فالكلاسيك الجدد ينطلقون من رؤية مادية أنانية للاقتصاد، ولهذا يحثنا فوكوياما على إعادة قراءة آدم سميث الرائد الأول للكلاسيك الاقتصاديين (**ص 230**). وتارة أخرى ينقد بقسوة الكينزية وأنها مجدبة (**ص 10**)، محذراً من ازدياد نفوذها في السياسة وفي الاقتصاد أيضاً (**ص 345**) ولهذا ناصبها الأمريكيون العداء كما يذكر (**ص 20**)، وهم الذين توددوا إليها كثيراً إبان أزماتهم. ولهذا نجده يناصر بحماس كل من يحاول أن يقتلع السلطة من كل هذه الاتجاهات السابقة فلا يجد سوى الديكتاتورية (المعلوماتية) التي سحبت البساط من التراتبية السلطوية السياسية والاقتصادية والتي تمثلها الشركات والمؤسسات الكبرى (**انظر مثلاً ص 27**)، فهي الصيغة المناسبة التي تغدو بها الرأسمالية خير ضمان للديمقراطية (**انظر مثلاً من 343: 346**).

إن الثقة في مجملها هي أجلى تظاهر لذلك التأصيل السوسيو ثقافي الذي جعلته يرحب بأريحية كونفوشوسية ديمقراطية السوق (**انظر 344 ومواضع أخرى**)، مفسراً بها مناورات مؤسسات (نوكور الأمريكية ومازدا اليابانية ومرسيدس الألمانية) اللاهثة خلف المزيد من الربح، بأنها تنأى عن حسابات الربح والخسارة والمصلحة الذاتية الفردية (**ص 13 ـ 15**) على المستوى العالمي.

إن النص في مجمله لا يخلو من مفارقات ميزت أيضاً نصه السابق (**نهاية التاريخ**) ولكن عزاءه (وربما عزاؤنا) أنه هنا يحاول أن يشتري بطاقة في أول مقعد في قطار الشرق لاعناً السفح (الليبرالي الديمقراطي) ليعود إلى جنان الماضي تلك التي يصفها (للمفارقة) مترجم هذا الكتاب بأنها عنتريات وسذاجة.

(2) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 17.

(3) أمين، سمير: «أزمة. . .»، مرجع سابق، ص 71.

(4) ثورو، لستر: المتناطحون، مرجع سابق، ص 28.
(5) أوهايورينيون: الجنوب في عصر العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، 1998 م، ص 20.
(6) كارل ماركس وفريدريك أنجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 42 ص 45.
(7) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 22 وما بعدها. وانظر رمزي زكي: الأزمة الاقتصادية الراهنة «مساهمة نحو فهم أفضل لها»، المعهد العربي للتخطيط، الكويت، 1884 م، ص 15 ص 16.
(8) دويدار، محمود: مرجع سابق، ص 128.
(9) فوكوياما، فرانسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 27.
(10) أمين، سمير: أزمة. . .، مرجع سابق، ص 93 وما بعدها.
(11) طرابيشي، جورج: الماركسية والأيديولوجية، القاهرة، 1993 م، ص 50.
(12) موسكفتشييف، ل.ن: مرجع سابق، ص 187. وانظر بابيكو، سي. أوين: إرتقاء التقدم، مرجع سابق، ص 164 وما بعدها (حول دور الاستثمارات الرأسمالية واتساعها مع تقدم تكنولوجيا السوق)، والثقة: لفرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص 40 وما بعدها (حول لاعقلانية العقلانية الاقتصادية الغربية).
(13) لانجة، أوسكار: الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 129 ـ 131، ومسائل في الاقتصاد السياسي للاشتراكية، مرجع سابق، ص 30، وما بعدها.
(14) فوكوياما، فرانسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 11.
(15) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 172 ـ 176، وأيضاً خير الدين حسيب وآخرون: مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، بيروت، 1987 م، ص 38، وما بعدها.
(16) ياكوب، باريون: ما هي الأيديولوجيا، ترجمة أسعد رزق، الدار العلمية، بيروت، 1971 م، وانظر العروي، عبد اللّه: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988 م.
(17) فوكوياما، فرانسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 13، وما بعدها. وعن العولمة المميزة للبلدان الغنية عن البلدان الفقيرة انظر: العظم، صادق: ما هي العولمة، تونس، 1996 م، وانظر الأطرش، محمد: العولمة، مجلة المنابر، العدد 82، 1998 م.
(18) أوهايورينيون: الجنوب في عصر العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، 1998 م، ص 6.
(19) المرجع السابق، ص 6.
(20) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 135.
(21) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 18.
(22) فوكوياما، فرنسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 40.
(23) كارسون روبرت: المرجع السابق، ص 19.
(24) فوكوياما: فرانسيس: الثقة، ص 19، ص 20.
(25) يطلق عليهم فوكوياما اسم الميركنتاليون الجدد وإن كان الباحث لا يستثني الكلاسيك الجدد من هذه الصفة لنشاطهم الملحوظ في توسيع رقعة السوق الخارجي.

(26) المرجع السابق، ص 20.
(27) تشوموسكي، نعوم: إعاقة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 98 وما بعدها.
(28) كارسون، روبرت: مرجع سابق، ص 16.
(29) أوهايورينيون: الجنوب في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 8.
(30) قرشي، ضياء: العولمة فرص جديدة تلامس التحديات، تقرير المالية والتنمية، مارس 1996 م، ص 107.
(31) المرجع السابق، ص 81:84.
(32) كارسون: مرجع سابق، ص 21، وما بعدها، وتوفلر، ألفن: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، مرجع سابق، ص 61 وما بعدها.
(33) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 149 وما بعدها.
(34) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 288 وما بعدها.
(35) فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق، ص 103.
(36) وهو الأمر الذي تنصل منه فوكوياما في كتابه الثقة «مرجع سابق»، انظر موضوعات الفصول (التاسع ـ والرابع عشر ـ والخامس عشر ـ والسابع عشر ـ والثامن عشر)، ص 11، ص 341، وكذلك ص 20، عن دور وزارة الصناعة والتجارة الخارجية اليابانية في بناء الاقتصاد الياباني المستقل والمزدهر.
(37) أمين، سمير: أزمة، مرجع سابق، ص 71.
(38) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 3، ومرسي، فؤاد: الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سابق، ص 109.
(39) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 170.
(40) قرشي، ضياء: العولمة فرص جديدة تلامس التحديات، مرجع سابق، ص 109.
(41) فوكوياما: الثقة، مرجع سابق، ص 23، وما بعدها.
(42) ثورو، لستر: المتناطحون، مرجع سابق، ص 230.
(43) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 246. وانظر زكي، رمزي: الأزمة الاقتصادية. . .، مرجع سابق، ص 93، عن رأي روزا لوكسمبورج في هذا المضمار.
(44) ثورو، لستر: المتناطحون، مرجع سابق، ص 27، وما بعدها (حول تناقض الديمقراطية مع الرأسمالية).
(45) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 105.
(46) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 28 وما بعدها.
(47) فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق، ص 93.
(48) مرسي، فؤاد: مرجع سابق، ص 275 مثلاً.
(49) فوكوياما، فرانسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 20، 19.
(50) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 99.
(51) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 71.
(52) لانجة، أوسكار: الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 137.
(53) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 273 وما بعدها، وفرانسيس فوكوياما،

الثقة، مرجع سابق، ص 17 ـ 339.

(54) المرجع السابق، وانظر الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1992 م، ص 13 وما بعدها، عن الاستيراد السياسي الأوروبي، وص 21 وما بعدها عن استحالة نقل قوانين المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع آخر.

(55) فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ. . .، مرجع سابق، ص 55 ـ 109، (عن النمو الاقتصادي والديمقراطي).

(56) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 106.

(57) بايك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 35.

(58) فوكوياما، فرانسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 17.

(59) هانس بيتر مارتين، وهارالد شومان: فخ العولمة، مرجع سابق، ص 69.

(60) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 407.

(61) فوكوياما، فرانسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 110.

(62) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، ص 240. وأيضاً في أطراف النظام العالمي الجديد: نهاية التحرر الوطني (في) الاضطراب الكبير، مرجع سابق ص 99 وما بعدها، وانظر كوترو، توماس: في أبواب القرن الواحد والعشرين ـ أين أصبح العالم الثالث، تعريب نخلة فريفر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1995 م، ص 25 وما بعدها.

(63) بايك، سي. أوين: ارتقاء التقدم، مرجع سابق، ص 120: 290.

(64) قرشي، ضياء: العولمة فرص جديدة تلامس التحديات، مرجع سابق، ص 113.

(65) بوردو، أم: العولمة من منظورها التاريخي، مرجع سابق، ص 113.

(66) ثورو، لستر: المتناطحون، مرجع سابق، ص 148 وما بعدها.

(67) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 144 وما بعدها، والمتناطحون لنفس الكاتب ص 25.

(68) المرجع السابق، ص 148.

(69) بايك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 118.

(70) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 157: 175.

(71) المرجع السابق، ص 157: 175.

(72) فوكوياما، فرنسيس: مرجع سابق، ص 340.

(73) المرجع السابق، نفس الصفحة (وانظر ما بعدها).

(74) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 147 وما بعدها.

(75) قرشي، ضياء: العولمة فرص جديدة تلامس التحديات، مرجع سابق، ص 117.

(76) زكي، رمزي: الليبرالية المستبدة، مرجع سابق «أكثر من إشارة»، عن القروض. (وانظر أيضاً) لنفس الكاتب التاريخ النقدي للتخلف، دراسة في أثر نظام النقد على التكون التاريخي للتخلف في دول العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، رقم 118، (وانظر) سمير أمين، أزمة عصرنا. . .، مرجع سابق، ص 38.

(77) تشومسكي، نعوم: إعاقة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 254، (وانظر أيضاً) فرانسيس

مورلاييه وجوزيف كوليتز: صناعة الجوع «خرافة الندرة»: مرجع سابق، ص 62.

(78) أمين، سمير: أزمة عصرنا. .، مرجع سابق، ص 46، ص 13: 33.

(79) بايبك: مرجع سابق، ص 89.

(80) فرنسيس مورلاييه وجوزيف كوليتز، مرجع سابق، ص 198.

(81) ثورو، لستر: المتناطحون. .، مرجع سابق، ص 224.

(82) أمين، سمير: أزمة عصرنا. .، مرجع سابق، ص 39.

(83) هانس بيترمارتن وهارالد شومان: فخ العولمة، مرجع سابق، ص 34 وما بعدها.

(84) زكي، رمزي: الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص 74.

(85) فوكوياما، فرنسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 22.

(86) زكي، رمزي: الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص 74.

(87) فوكوياما، فرنسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 20.

(88) المرجع السابق، ص 343، ص 344 ـ 348.

(89) ولعلو، فتح الله: الاقتصاد السياسي، دار النشر المغربية، المغرب 1974 م، ص 195 وما بعدها.

(90) كارسون: ماذا يعرف الاقتصاديون. .، مرجع سابق، ص 238 وما بعدها.

(91) توفلر، الفن: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1995 م، ص 17 وما بعدها.

(92) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 39 وما بعدها.

(93) المرجع السابق، ص 43 وما بعدها.

(94) هانس بيترمارتن وهارالد شومان: فخ العولمة، مرجع سابق، ص 205 وما بعدها.

(95) توفلر، الفن: حضارة الموجة الثالثة، مرجع سابق، ص 248.

(96) أمين، سمير: (في) الاضطراب الكبير، مرجع سابق، ص 99 وما بعدها، حول «استيراد المؤسسات الدولتية المنسوخة عن الغرب الذي تحمست له البرجوازية الوطنية». وسمير أمين: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 78، حول «دور الشركات متعددة الجنسيات سياسياً واجتماعياً».

(97) ولعلو، فتح الله: مرجع سابق، الفصل الرابع، ص 270 وما بعدها.

(98) تشومسكي، نعوم: إعاقة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 273.

(99) ح، مولانا: صوت الجنوب (في) تعاون الجنوب، مرجع سابق، ص 29.

(100) عن الاحتكارات الدولية والمشروعات المتخطية القوميات ودورها في التنمية واتجاه الأسعار للارتفاع وركود الإنتاج والتجارة انظر قرشي، ضياء: مرجع سابق، ص 83.

(101) فرانسيس مورلاييه وجوزيف كوليتز: صناعة الجوع، مرجع سابق، ص 18 ـ 19 ص 292 وص 64 حول سياسات القوة الغذائية للولايات المتحدة التي اكتشفت الندرة كطريقة لزيادة كل من حجم وثمن الواردات الزراعية.

الباب الثالث

(1) لابيير، مان وليم: الأيديولوجيات في العالم الحاضر، لطائفة من الباحثين، ترجمة صلاح الدين برمدا، منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983 م، ص 13. وانظر كيلي، دونالد: مرجع سابق، المقدمة.

(2) ارندت، حنّة: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 1993 م، ص 60.

(3) كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968 م، ص 60.

(4) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 73.

(5) لابيير، مان وليم: مرجع سابق، ص 29: 38.

(6) دريدا، جاك: أطياف ماركس، ترجمة د. منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب 1995 م، ص 43.

(7) فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 242.

(8) موسكفتشييف ل. ن: نقض الأيديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة، مرجع سابق، ص 217.

(9) بلانديه، موريس: الأنثربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1980 م، ص 37.

(10) انسار، بيير: الأيديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة إحسان الحصني، منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1984 م، ص 10.

(11) موسكفتشييف، ل. ن: مرجع سابق، ص 70 وما بعدها.

(12) كاسيرر، أرنست: الدولة الأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975 م، ص 333.

(13) بوبر، كارل: بؤس الأيديولوجيا «نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي»، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، بيروت، 1992 م، ص 7.

(14) ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 81 ص 70.

(15) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 113: 124 و 140: 148.

(16) المرجع السابق، ص 64.

(17) ماركس: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص 119.

(18) نصار، ناصيف: الأيديولوجيا على المحك، دار الطليعة، بيروت، 1994 م، ص 18.

(19) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 81.

(20) يخن، هنري: عصر الأيديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963 م، المقدمة.

(21) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 31.

(22) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 242، عن الحالة التي صاحبت انهيار الاتحاد السوفييتي.

(23) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 125.
(24) ماركس وأنجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ص 157، 158.
(25) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 214.
(26) ماركس وأنجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 40 وما بعدها. وانظر مرسي، فؤاد: الطلاق بين الماركسية والمستقبل، الكفاح العربي، العدد 602/ 1990 م.
(27) ماركس، كارل: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، المقدمة.
(28) ماركس وأنجلز: بيان الحزب الشيوعي، ص 49 وما بعدها حول خروج البروليتاريا من طبقة البرجوازية.
(29) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 21، 22.
(30) حنة، أرندت: أسس التوتاليتارية، مرجع سابق، ص 17 وما بعدها، وانظر ص 126: 142.
(31) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 27.
(32) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 72.
(33) فوكوياما، فرنسيس: المرجع السابق، ص 180، وانظر مقدمة العائلة المقدسة لكارل ماركس وأنجلز، مرجع سابق، ص 154: 155.
(34) مجموعة من الباحثين السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية 1837 م ـ 1848 م، الجزء الأول، ترجمة حسان حيدر، دار الفارابي، بيروت، 1995 م، ص 154 ـ 156. حول الفلسفة الماركسية في القرن 19.
(35) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 321.
(36) ماركس وأنجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ص 118: 167.
(37) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 73.
(38) المرجع السابق، ص 100.
(39) مجموعة من الباحثين السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص 12، 13.
(40) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 137.
(41) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 37: 45.
(42) ماركس وأنجلز: العائلة المقدسة، مرجع سابق، 165: 177.
(43) المرجع السابق، ص 18.
(44) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 45، وانظر للمؤلفين بيان الحزب الشيوعي، حول مدح الشيوعيين، ص 57.
(45) نصار، ناصيف: الأيديولوجيا على المحك، مرجع سابق، المقدمة.
(46) أرندت، حنّة: أسس التوتاليتارية، مرجع سابق، ص 59 وانظر ما بعدها.
(47) ماكس، غالو: الأيديولوجيا في العالم الحاضر (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 179 وما بعدها.
(48) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 76، وانظر ص 21.
(49) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 37، 38.

(50) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 14.
(51) سبيلا، محمد: الأيديولوجيا «نحو نظرية تكاملية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992 م، ص 204.
(52) بلانديه: الأنثربولوجيا السياسية، مرجع سابق، ص 39، وانظر بلاميناتز: مرجع سابق ص 18.
(53) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 16.
(54) أمين، سمير: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق، ص 213، حول رأي بل وارن وأندرييه فرانك وبتليهم.
(55) ثورو، لستر: مستقبل. . ، مرجع سابق، ص 13 وما بعدها.
(56) تشومسكي، نعوم: إعاقة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 65.
(57) المرجع السابق، ص 21 وما بعدها وص 112. وانظر مرسي، فؤاد: الطلاق بين الماركسية والمستقبل، مرجع سابق، وانظر سمعان، فرج الله: التغييرات في الاتحاد السوفييتي، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، 1990 م.
(58) ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا (في) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 70.
(59) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 80.
(60) مرسي، فؤاد: الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سابق، أكثر من إشارة.
(61) سبق أن تناولنا هذه الوثيقة في الباب السابق، وانظر نعوم تشومسكي، مرجع سابق، ص 81، ولستر ثورو: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 302 وما بعدها حول الدور التاريخي للحكومة في إدخال النموذج الرأسمالي.
(62) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 48 وما بعدها.
(63) زكي، رمزي: الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، ص 184.
(64) ماندل، أرنست: النظرية الاقتصادية الماركسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت، بدون تاريخ، ص 211.
(65) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 111.
(66) بادي، برتران: الدولة المستوردة، مرجع سابق، ص 15 وما بعدها، وانظر رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، ص 39.
(67) موسكفتشييف ل. ن: مرجع سابق، ص 217.
(68) انظر تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 99، ص 106.
(69) المرجع السابق، ص 64. وانظر سمير أمين: طبيعة الأزمة العالمية الراهنة، المؤتمر العالمي السنوي التاسع للاقتصاديين المصريين، القاهرة، نوفمبر 1984 م. وانظر رمزي زكي: الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة «مساهمة نحو فهم أفضل لها»، مرجع سابق، ص 6.
(70) زكي، رمزي: الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، ص 32 وما بعدها.
(71) بادي، برتران: الدولة المستوردة، مرجع سابق، ص 182. ورمزي زكي، الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص 113.

(72) بادي، برتران: الدولة المستوردة، مرجع سابق، ص 27.
(73) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 46.
(74) زكي، رمزي: الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق، المقدمة.
(75) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 378 وما بعدها.
(76) فوكوياما، فرنسيس: الثقة، مرجع سابق، ص 9 وما بعدها. وحول الجوهر السياسي للعولمة انظر العظم، صادق: مرجع سابق، والأطرش، محمد: مرجع سابق.
(77) زكي، رمزي: الليبرالية المتوحشة، مرجع سابق ص 161 وص 40 وما بعدها.
(78) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 32 وما بعدها. وانظر فخ العولمة: مرجع سابق، ص 44 وما بعدها، وتشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 166.
(79) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 137.
(80) دريدا، جاك: مرجع سابق، ص 130.
(81) ماركس وأنجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 84.
(82) رويه، ريمون: نقد الأيديولوجيات المعاصرة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1978 م، ص 122.
(83) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، انظر ص 195.
(84) برلين، إيزايا: حدود الحرية، ترجمة جمانة طالب، دار الساقي، بيروت، 1992 م، ص 20.
(85) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 120.
(86) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 276.
(87) المرجع السابق، ص 59.
(88) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 93: 95.
(89) أرندت، حنّة: مرجع سابق، ص 38.
(90) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 308.
(91) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 165.
(92) ثورو، لستر: مستقبل. . .، مرجع سابق، ص 286 ، ص 292.
(93) نصار، ناصيف: منطق السلطة «مدخل إلى فلسفة الأمر»، دار أمواج، بيروت 1995 م، ص 273.
(94) مجموعة من الباحثين السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية: مرجع سابق، ص 103.
(95) برلين، إيزايا: حدود الحرية، مرجع سابق، ص 15.
(96) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 192.
(97) المرجع السابق، ص 254.
(98) المرجع السابق، ص 193.
(99) أرندت، حنه: مرجع سابق، أكثر من إشارة.
(100) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 123.
(101) المرجع السابق، ص 275.
(102) أرندت، حنّة: مرجع سابق، ص 34، وانظر جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب

الرابع، ترجمة علي إبراهيم السيد، دار المعارف، مصر، 1969 م.

(103) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 132.

(104) المرجع السابق، ص 244.

(105) المرجع السابق، ص 194.

(106) المرجع السابق، ص 115.

(107) المرجع السابق، ص 192.

(108) المرجع السابق، ص 192.

(109) المرجع السابق، ص 122.

(110) المرجع السابق، ص 29 : 34.

(111) أرندت، حنة، مرجع سابق، ص 38.

(112) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 259.

(113) المرجع السابق، ص 243.

(114) المرجع السابق، ص 252.

(115) زكي، رمزي: الليبرالية المستبدة، مرجع سابق، ص 13. وفوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 192. وموسكفتشييف ل.ن: مرجع سابق، ص 81. ونصار، ناصيف: منطق السلطة، مرجع سابق، ص 259.

(116) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 196.

(117) أرندت، حنة: مرجع سابق، ص 32.

(118) المرجع السابق، ص 101 ص 200، 201.

(119) المرجع السابق، ص 101.

(120) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 23.

(121) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 314 وما بعدها.

(122) نصار، ناصيف: منطق السلطة، مرجع سابق، ص 265، وانظر جورج سباين، مرجع سابق، ص 746، 739، عن تأثير آراء لوك بمقدمة راشد البراوي للكتاب من 727 : 731.

(123) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 126، 127.

(124) مجموعة من الباحثين السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص 9 وما بعدها.

(125) أرندت، حنه: مرجع سابق، ص 39.

(126) المرجع السابق، ص 145.

(127) تشومسكي، نعوم: مرجع سابق، ص 357 وما بعدها.

(128) المرجع السابق، ص 346.

(129) المرجع السابق، ص 98 وما بعدها. وانظر نصار، ناصيف: منطق السلطة، مرجع سابق، ص 229. وانظر ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 75.

(130) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 273.

(131) يعالج جون ستيوارت مل في كتبه (مذهب المنفعة) و (عن الحرية) و (الحكم التمثيلي)

مشكلة الحرية، على أساس من نظريته الأخلاقية معطياً الحجة القوية للدفاع عن الحرية بصفتها نوع سامي من الشخصية الأخلاقية حتى تكون فعالة وذات أثر. وانظر سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 932:950.

(132) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 277.

(133) ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 70.

(134) بادي، برتران: الدولة المستوردة، مرجع سابق، ص 138، ص 139 وص 212، ص 213 وما بعدها.

(135) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 286.

(136) برلين، إيزايا: حدود الحرية، مرجع سابق، ص 14.

(137) ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص 75.

(138) بوبر، كارل: التسامح والمسؤولية الفكرية (في كتاب) التسامح بين شرق وغرب دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992 م، ص 78.

(139) المرجع السابق، ص 75.

(140) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 247.

(141) المرجع السابق، ص 213.

(142) المرجع السابق، 242، 247.

(143) المرجع السابق، ص 277.

(144) أرندت، حنه، مرجع سابق، ص 145.

(145) دريدا، جاك: أطياف ماركس، مرجع سابق، ص 140، ص 141، ص 144، ص 145، وانظر فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 254.

(146) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 222.

(147) بوبر، كارل: مرجع سابق، ص 83.

(148) المرجع السابق، ص 83. وانظر الرزاز، منيف: الحرب ومشكلاتها في البلدان المتخلفة، بيروت، 1965 م.

(149) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 242.

(150) المرجع السابق، ص 56.

(151) المرجع السابق، ص 206.

(152) المرجع السابق، ص 210.

(153) المرجع السابق، ص 240، 241.

(154) المرجع السابق، ص 222.

(155) المرجع السابق، ص 222.

(156) المرجع السابق، ص 222.

(157) موسكفتشيف، ل.ن: مرجع سابق، حيث يتعامل المؤلف مع مفهومي التفريغ الأيديولوجي ونهاية التاريخ كأنهما مفهوم واحد.

(158) بلاميناتز: مرجع سابق، ص 24:27، وانظر سمير أيوب: تأثيرات الأيديولوجيا في علم الاجتماع، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983 م، ص 49.
(159) لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، أكثر من إشارة. وانظر سمير أمين: ما بعد الرأسمالية، مرجع سابق ص 164. وبلاميناتز: مرجع سابق، ص 28.
(160) فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ، مرجع سابق، ص 108:110. وانظر سمعان، فرج الله: مرجع سابق، ومرسي، فؤاد: مرجع سابق.
(161) طرابيشي، جورج: مرجع سابق ص 15 وانظر ص 71.
(162) فوكوياما، فرانسيس: المرجع السابق يتعامل معظم ما في هذا المرجع مع هذا الفحوى.
(163) موسكفتشييف ل.ن: المرجع السابق ص ص. 195، 196، 197، 200.
(164) ماركس وأنجلز: البيان الشيوعي، مرجع سابق، المقدمة.
(165) مجموعة من العلماء السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص 246.
(166) آرون، ريمون: أفيون المثقفين، سلسلة مواقف الفكر المعاصر، دار الكاتب العربي للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، بلا تاريخ، ص 11.
(167) موسكفتشييف، ل.ن: المرجع السابق ص 26 ـ 36. وص 110 وما بعدها.
(168) مجموعة من الباحثين: الأيديولوجيات في العالم المعاصر، مرجع سابق، ص 224. وانظر موسكفتشييف، ل،ن: المرجع السابق، ص 47.
(169) بلاميناتز، جون: المرجع السابق، ص 171. وانظر موسكفتشييف، ل.ن: المرجع السابق، ص 74.
(170) طرابيشي، جورج: المرجع السابق، ص 12.
(171) التوسير، لوي: قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974 م، ص 105.
(172) ماركس وأنجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 40.
(173) التوسير، لوي: المرجع السابق، ص 31.
(174) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 498.
(175) المرجع السابق، ص 588، وانظر مقدمة فؤاد أيوب في ترجمته للأيديولوجيا الألمانية، ص 9 ـ 12.
(176) جورج لوكاش: المرجع السابق، ص 195.
(177) ماركس وأنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص 56.
(178) موسكفتشييف ل.ن: المرجع السابق، ص 65.
(179) المرجع السابق، ص 19.
(180) موسكفتشييف ل.ن: المرجع السابق، ص 83.
(181) المرجع السابق، ص 83.
(182) مجموعة من الباحثين السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية: المرجع السابق، ص 201.
(183) فوكوياما، فرانسيس: المرجع السابق، ص 245.
(184) أيوب، فؤاد: تأثيرات الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص 38.
(185) بلانديه، موريس: الأنثروبولوجيا السياسية، مرجع سابق، ص 138.

(186) موسكفتشييف ل.ن: المرجع السابق، ومانهايم، كارل: الأيديولوجيا والطوباوية، ترجمة عبد الجليل الطاهر، بغداد، 1968، ص 44:47. وانظر موسكفتشييف، ل.ن: المرجع السابق، ص 145 وص 23 وما بعدها وص 44. والتوسير، لوي: المرجع السابق، ص 117. (والمرجع السابق، ص 117).

(187) بلاميناتز: المرجع السابق، ص 170.

(188) ماركس، كارل: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص 114 وانظر 115

(189) موسكفتشييف، ل.ن: المرجع السابق، ص 193، 110، 109.

(190) فوكوياما، فرانسيس: المرجع السابق، ص 245.

(191) ثورو، لستر: مستقبل الرأسمالية، مرجع سابق، ص 16 وما بعدها.

(192) أمين، سمير: في مواجهة أزمة عصرنا، مرجع سابق، ص 99.

(193) أمين، سمير: في أطراف النظام العالمي ونهاية التحرر الوطني (بكتاب) الاضطراب الكبير، ترجمة عصام خفاجه وأديب نعمه، دار الفارابي، بيروت، 1991 م، ص 141.

(194) التوسير، لوي: قراءة رأس المال، مرجع سابق، ص 135.

(195) المرجع السابق، 90.

(196) فوكوياما، فرانسيس: المرجع السابق، ص 245.

(197) مجموعة من الباحثين السوفييت: نشوء الفلسفة الماركسية: المرجع السابق، ص 136.

(198) سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 977 وما بعدها.

(199) فوكوياما، فرانسيس: المرجع السابق، ص 245.

(200) آرون، ريمون: المرجع السابق، ص 180:184.

الباب الرابع

(1) لكلرك، جيرار: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت 1982 م، ص 147.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) بادي، برتران: الدولة المستوردة، مرجع سابق، ص 8.

(4) هي الدعوة إلى مواطنية عالمية، وموقفنا هنا ينطلق من الروح الاستبدادي الذي يسود عمل آليات هذه الفكرة، التي تطورت عبر التاريخ السياسي والأيديولوجي حتى أصبحت رافداً هاماً من روافد العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية.

(5) الثقافة والإمبريالية: كتاب دكتور ادوارد سعيد والذي يعتبر، كما جاء في مقدمته للطبعة الإنجليزية امتداداً لكتابه السابق: الاستشراق، ويتابع فيه سعيد دراسة تأثير الثقافة وأمشاجها مع الإمبريالية حيث لا يكاد القارىء أن يميز ما بين آراء ادوارد سعيد في هذه السردية وآراء الذين يرجع إليهم.

(6) سعيد، ادوارد: الثقافة والإمبريالية، تعريب وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت 1997 م، ص 80. وانظر: لكلرك، جيرار: مرجع سابق، المقدمة.

(7) برلين، ايزايا: نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة سمية فلوّ عبود، دار الساقي، بيروت 1993

م، ص 43.

(8) هدفت الدراسات الأنثروبولوجية في العصر الفكتوري إلى دراسة المجتمعات البدائية دراسة علمية لذاتها إلا أنها كانت تمهيداً للأنثروبولوجيا الاستعمارية التي نادت بحتمية اللقاء بين الثقافة الغربية وغيرها من الثقافات حيث تسود الثقافة الغربية، من روادها بواس مالينوفسكي.

(9) توفلر، الفن: صدمة المستقبل «المتغيرات في عالم الغد»، ترجمة محمد علي ناصف، طبعة 2، 1990 م، ص 273. وانظر الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1981 م، ص 16 وما بعدها، عن خصوصية الفكر، وانظر لنفس المؤلف: نحن والتراث، بيروت، 1989 م، ومقالة العرب والعولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 228، 1989 م، وهي تعالج موضوع خصوصية الثقافة ونبذ الهيمنة الثقافية.

(10) دوران، جيلبير: الأيديولوجيا «رموزها أساطيرها وأنساقها»، ترجمة د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991 م، ص 11. وانظر الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 16 وما بعدها، حول نسبية الثقافة والحداثة، وانظر العالم، محمود أمين: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مجلة المستقبل العربي، العدد 227، 1998 م.

(11) رويه، ريمون: نقد الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 101.

(12) آرون، ريمون: أفيون المثقفين، مرجع سابق، ص 171.

(13) المرجع السابق، ص 186.

(14) رغم أن مصطلح التثاقف Acculturation ظهر في عام 1880 م على أيدي الأنثروبولوجيين الغربيين إلا أنه أخذ بعد ذاك بعداً إمبريالياً بمعنى إخضاع الثقافات غير الغربية.

(15) سعيد، أدوارد: مرجع سابق، ص 63.

(16) المرجع السابق، ص 60.

(17) المرجع السابق، ص 71.

(18) المرجع السابق، ص 139.

(19) المرجع السابق، ص 80.

(20) المرجع السابق، ص 94.

(21) المرجع السابق، ص 63.

(22) رويه، ريمون: مرجع سابق، ص 17.

(23) دوران، جيلبير: مرجع سابق، ص 20.

(24) لكلرك، جيرار: مرجع سابق، ص 148.

(25) سعيد، ادوارد: مرجع سابق، ص 315.

(26) المرجع السابق، ص 65.

(27) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(28) لكلرك، جيرار: مرجع سابق، ص ص 174، 175، 176، عن موقف مالينوفسكي من الاتجاه الانتقائي للتثاقف وربطه بالتغريب.

(29) لكلرك، جيرار: مرجع سابق، هامش رقم 134.
(30) سعيد، أدوارد: مرجع سابق، ص 161 ص 162.
(31) المرجع السابق، ص 168.
(32) المرجع السابق، ص 115.
(33) سعيد، أدوارد: مرجع سابق، انظر كمثال ص 118.
(34) لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 122.
(35) سعيد، أدوارد: مرجع سابق، ص 269.
(36) المرجع السابق، ص 270.
(37) المرجع السابق، ص 274.
(38) المرجع السابق، ص 166.
(39) المرجع السابق، ص 274.
(40) المرجع السابق، ص 369.
(41) لاتوش، سيرج: تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، الدار البيضاء، 1993 م، ص 59.
(42) لكلرك، جيرار: مرجع سابق، ص 30.
(43) سعيد، أدوارد: مرجع سابق، ص 362.
(44) المرجع السابق، ص 286.
(45) برلين، إيزايا: مرجع سابق، ص 40.
(46) بوبر، كارل: التسامح والمسؤولية الفكرية (بكتاب) التسامح بين شرق وغرب، مرجع سابق، ص 75.
(47) بادي، برتران: مرجع سابق، ص 183.
(48) فيبر، ماكس: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع ـ 3، بيروت، 1993 م.
(49) لكلرك، جيرار: مرجع سابق، ص 20.
(50) بادي، برتران: مرجع سابق، ص 63.
(51) برلين، إيزايا: نسيج الإنسان الفاسد، مرجع سابق، بيروت، ص 114.
(52) دريدا، جاك: مرجع سابق.
(53) فالرشتاين، عمانويل: الحركات المضادة للنظام (بكتاب) الاضطراب الكبير، مرجع سابق، ص 41.
(54) فوكوياما، فرنسيس: نهاية التاريخ وخاتم البشر، مرجع سابق، ص 245.
(55) لكلرك، جيرار: مرجع سابق، ص 21.
(56) مزروعي، علي: أفريقيا وآسيا وجدل العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، مرجع سابق، ص 101.
(57) سعيد، ادوارد: الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 107.
(58) لاتوش، سيرج: مرجع سابق، ص 59.
(59) توفلر، ألفن: صدمة المستقبل، مرجع سابق، ص 10.

(60) المرجع السابق، ص 11.

(61) بايك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 243.

(62) ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 80.

(63) سعيد، ادوارد: الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 119.

(64) دريدا، جاك: مرجع سابق، ص 122.

(65) كلاستر، بيير: مجتمع اللادولة، تعريب وتقديم د. محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة 2، بيروت، 1982 م، ص 21.

(66) سعيد، ادوارد، مرجع سابق، ص 232. أي كيانات أو أنظمة قائمة بذواتها.

(67) توفلر، ألفن: صدمة المستقبل، مرجع سابق، ص 46.

(68) سعيد، ادوارد: مرجع سابق ص 86.

(69) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، الطبعة الثانية، 1989 م، ص 207.

(70) دوران، جيلبير: مرجع سابق، ص 29.

(71) رويه، ريمون: مرجع سابق، ص 123.

(72) غارودي، روجيه: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات - بيروت، 1978 م، ص 17 : 28. وانظر الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 37 وص 40، حول عالمية الحضارة العربية الإسلامية، وانظر العالم، محمود أمين: مرجع سابق، أكثر من إشارة.

(73) غارودي، روجيه: المرجع السابق، ص 16.

(74) توفلر، ألفن: صدمة المستقبل، مرجع سابق ص 17، وانظر لنفس الكاتب: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1995 م، ص 113.

(75) بوبر، كارل: بؤس الأيديولوجيا، مرجع سابق، 1992 م، ص 7.

(76) بوبر، كارل: التسامح والمسؤولية الفكرية (بكتاب) التسامح بين شرق وغرب، مرجع سابق، ص 12.

(77) رويه، ريمون: مرجع سابق، ص 17.

(78) آرون، ريمون: مرجع سابق، ص 186.

(79) فوكوياما، فرانسيس: مرجع سابق، ص 12.

(80) كلاستر، بيير: مرجع سابق، ص 79.

(81) توفلر، ألفن: صدمة المستقبل، مرجع سابق، أكثر من إشارة.

(82) كاسيرر، آرنست: مرجع سابق، ص 324.

(83) اشبنجلر، ازوالد: تدهور الحضارة الغربية، الجزء 1، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1972 م، ص 127.

(84) توينبي، أرنولد: مختصر في دراسة التاريخ، الجزء 4، ترجمة فؤاد أحمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965 م.

(85) فيما عدا بعض الشذرات المتناثرة الموجودة في الفصل الخامس من كتاب غارودي (حوار الحضارات) حول الرؤية المستقبلية لحوار الحضارات، فإن الكتاب في مجمله سردية تاريخية عن دور الحضارات الشرقية وفضلها على الحضارة البشرية كمشروع تاريخي يعبر عن ماضي ولّى.

(86) هانتنغتون، صمويل: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تعريب مالك أبو شهيوة ومحمود خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1999 م، ص 167 وما بعدها.

(87) آرون، ريمون: مرجع سابق 175. عصر اكتشاف الإنسان للزراعة.

(88) هانتنغتون، صمويل: مرجع سابق، ص 15 وما بعدها.

(89) فوكوياما، فرانسيس: مرجع سابق، أكثر من إشارة.

(90) سعيد، ادوارد: الاستشراق «السلطة والمعرفة والإنشاء»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، 1981 م، ص 214.

(91) برلين، إيزايا: مرجع سابق، ص 8.

(92) كلاستر، بيير: مرجع سابق، ص 21.

(93) المرجع السابق، ص 197.

(94) نصار، ناصيف: الأيديولوجيا على المحك، مرجع سابق، ص 37، 38.

(95) هانس بيتر، مارتين وهارالد شومان: مرجع سابق، ص 192.

(96) بادي، برتران: مرجع سابق، ص 192.

(97) الكلام لكينياتا (زعيم كينيا) فيما بعد عام 1930 م في دراسة لمجتمع كيكويو.

(98) روفين، جان كريستوف: أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة «نظرية مجابهة الشمال مع الجنوب»، تعريب أمال راشد، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1992 م، ص 23.

(99) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، مرجع سابق.

(100) كيندي، بول: قيام وانهيار القوى العظمى، ترجمة د. رجب مفتاح أبو دبوس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1993 م.

(101) روفين، جان كريستوف: مرجع سابق، ص 233.

(102) هانس بيتر مارتين وهارالد شومان: مرجع سابق، ص 61.

(103) غارودي، روجيه: مرجع سابق، ص 163.

(104) موسكفتشييف: مرجع سابق، ص 15.

(105) مانهايم، كارل: الأيديولوجيا والطوباوية، مرجع سابق، ص 44.

(106) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(107) إشارة إلى فكرة التوافق المشبوهة التي يعد لها مؤتمر ميلانو حول مستقبل الحرية الثقافية عام 1955 م وعلاقتها بنظريات نهايات التاريخ.

(108) ديكان، ك: أيديولوجيا التحرير (في) أيديولوجيا الحرب والسلام، بإشراف فرنسوا شاتلييه، ترجمة جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981 م، ص 27.

(109) كاسيرر، أرنست: الدولة والأسطورة، مرجع سابق، ص 17.
(110) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 17.
(111) نصار، ناصيف: الأيديولوجيا على المحك ي ل، مرجع سابق، ص 8.
(112) لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، مرجع سابق، ص 27.
(113) مانهايم، كارل: مرجع سابق، ص 24، 33.
(114) توسيل، أ: الأدلجة ونظرية الأيديولوجيا (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 225.
(115) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(116) ديمتريو، بول: غروب الأيديولوجيا (بكتاب) الأيديولوجيات في العالم الحاضر، مرجع سابق، ص 73.
(117) ماركس وأنجلز: بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 41.
(118) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 172.
(119) أرندت، حنَّة: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992 م، ص 50.
(120) لابيير، وليم: مرجع سابق، ص 25.
(121) نصار، ناصيف: منطق السلطة، مرجع سابق، ص 11.
(122) المرجع السابق: نفس الصفحة.
(123) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 167، 168.
(124) أرندت، حنَّة: أسس التوتاليتارية، مرجع سابق، ص 248.
(125) ديكان، ك: أيديولوجيا التحرير (بكتاب) أيديولوجيا الحرب والسلم، مرجع سابق، ص 81.
(126) ديمتريو، بول: مرجع سابق، ص 81.
(127) سعيد، ادوارد: الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 82.
(128) فروم، أريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعيد زهران، سلسلة علم المعرفة، رقم 140، الكويت، ص 151.
(129) بوبر، كارل: المسؤولية الفكرية والتسامح، مرجع سابق، ص 32.
(130) كلوكمان. أ: أيديولوجيات الحرب والسلم، مرجع سابق، ص 8.
(131) بايك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 55.
(132) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 92.
(133) انظر: سبيلا، محمد: مرجع سابق، ص 215. وانظر ديمتريو، بول: مرجع سابق، ص 78.
(134) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 90.
(135) توفلر، ألفن: حضارة الموجة الثالثة، مرجع سابق، ص 32.
(136) توفلر، ألفن: صدمة المستقبل، مرجع سابق، ص 230.
(137) سبيلا، محمد: مرجع سابق، ص 211.
(138) ديمتريو، بول: مرجع سابق، ص 71.

(139) بايبك، سي. أوين: مرجع سابق، ص 122.
(140) بيتر مارتين وهارالد شومان: مرجع سابق، ص 60.
(141) لابيير، وليم: مرجع سابق، ص 29.
(142) بلاميناتز، جون: مرجع سابق، ص 107.
(143) المرجع السابق، ص 87.
(144) ديمتريو، بول: مرجع سابق، ص 73.
(145) طرابيشي، جورج: الماركسية والأيديولوجية، مرجع سابق، ص 12.
(146) أحمد محمود صبحي: مرجع سابق، ص 86.
(147) ديكان، ك: مرجع سابق، ص 62.
(148) المرجع السابق، ص 62.
(149) فروم، أريك: مرجع سابق، ص 151.
(150) فيبر، ماكس: مرجع سابق، ص 16. ونشير هنا إلى رأي الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 19 وما بعدها، في أن الرأسمالية لم يكن سبب الظهور فيها البروتستانتية بل تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.
(151) أمين، سمير: في مواجهة أزمة عصرنا، مرجع سابق، ص 190.
(152) أحمد محمود صبحي: مرجع سابق، ص 87.
(153) أمين، سمير: مرجع سابق، ص 190. وانظر نصار، ناصيف: الأيديولوجيا على المحك، مرجع سابق، ص 130.

كشاف

(1) **ألتوسير، لوي**: ولد بالجزائر عام 1918 م اشتهر بدعوته إلى إعادة قراءة ماركس وهي القراءة التي تأثر فيها بجاك لاكان وقراءته لفرويد. دعا بخلاف جورج لوكاش إلى فض العلاقة بين الماركسية والمثالية الهيغلية. من أهم أعماله: **قراءة في رأس المال - ومن أجل ماركس**.

(2) **أثنولوجيا**: (آناسة) فرع من الأنثربولوجيا الثقافية تهتم بالدراسات المقارنة للثقافات المختلفة. للأعراق البشرية وثقافاتها المختلفة.

(3) **إديمولا**: دكتور إديمولا أوجيتي Ademola Oyejide أستاذ في جامعة أبادن بنيجيريا - مدير مجلة السياسات الاقتصادية الإفريقية ومتعاون مع عدة مشروعات وبحوث اقتصادية إفريقية. يحاول في مقالته هذه التوفيق بين السياسات الاقتصادية الاستقلالية وسياسات العولمة.

(4) **أرندت، حنا**: ألمانية أمريكية وواحدة من أبرز علماء الاجتماع السياسي في القرن العشرين من أهم أعمالها: **أسس التوتاليتارية - في الثورة - في العنف**...

(5) **أشبنجلر، أزوالد**: (1856 م - 1936 م) مؤلف **(تدهور الغرب)** الذي ينقد فيه مركزية الحضارة الغربية كما يرفض التقسيم الغربي للتاريخ إلى قديم ووسيط وحديث. وبخلاف هيغل يرى أن الحضارة وليست الدولة هي وحدة دراسة التاريخ.

(6) **أرنست وفردريك جورج جونجر**: ناقدان ألمانيان للحياة العصرية

ونمطها اللاإنساني والتكنولوجيا التي فشلت في إسعاد الإنسان.

(7) **آرون، ريمون**: مفكر فرنسي اشترك مع دانييل بل المفكر الأمريكي مؤلف كتاب **نهاية الأيديولوجيا**، وسيمور ليبست مؤلف كتاب **الإنسان السياسي**، وشيلزنجر ووليم ستارك وغيرهم من علماء الاجتماع الغربي البرجوازي في مؤتمر الحرية الثقافية المنعقد بميلانو عام 1955 م مؤتمر الحرية الذي تدعمه مجلة Encougter ويدعم كليهما وكالة المخابرات المركزية الأمريكية لقد كتب بعده ريمون كتابه، **أفيون المثقفين**، الذي يطارد فيه الشيوعية أو الوعي الميثولوجي على حسب تعبيره.

(8) **إنسان المنظمة**: تعبير عن الإنسان الحديث استعمله دانييل بل في مؤلفاته خاصة: نهاية الإيديولوجيا، ويقصد به الإنسان المحاصر بالنظم البيروقراطية.

(9) **الإنسان الأشقر**: تعبير استعمله الفيلسوف فريدريك نيتشه للدلالة على الإنسان الذي يمثل إرادة القوة.

(10) **أمرمان ريتشارد**: مؤرخ للدبلوماسية الأمريكية في عهد إيزنهاور أشهر أعماله: **التاريخ الدبلوماسي**.

(11) **أوستن، جين**: (**1775 م ـ 1817 م**) روائية بريطانية من أهم أعمالها: **روضة مانسفيد ـ أيما ـ القناع**.

(12) **أوهيورينوان**: باحث ومفكر جنوب أفريقي تعكس دراسته اهتماماً بشؤون العولمة الاقتصادية والمقارنة مع الاقتصاديات الأفريقية.

(13) **أمين سمير**: اقتصادي مصري بارز له العديد من المؤلفات من أشهرها: **ما بعد الرأسمالية**، عمل في جامعات أفريقية (دكار) ومعاهد تخطيط أفريقية، يشرف على برنامج البحوث الأفريقية التابع للأمم المتحدة.

(14) **إيب فورتاس**: أحد محلّلي السياسة الأمريكان الذين برروا في كتاباتهم

ما يسمى بالمنطقة العظمى في أربعينيات القرن العشرين حيث تكون لأمريكا السيطرة الاستراتيجية على نصف الكرة الغربي والشرق الأقصى وبريطانيا وأمريكا اللاتينية والمحيط الهادي.

(15) **آيزايا برلين**: كاتبة ناقدة لتاريخ الأيديولوجيا والسياسة انطلاقاً من جوانبها السيئة وأثرها على حياة الإنسان أهم أعمالها (نسيج الإنسان الفاسد).

(16) **بارث وستانلي ولينفنغستون**: الأوروبيون الأوائل الذين دخلوا مناطق مجهولة من أفريقيا ما بين 1859 م ـ 1880 م إبان الحكم البريطاني والفرنسي لأفريقيا.

(17) **بارسونز، تالكوت**: عالم اجتماع أمريكي ومن أقطاب مؤتمر فينا للحرية الثقافية، أبرز دور التوتر الاجتماعي في تحقيق التوازن والنظام في الحياة الاجتماعية. واتصفت نظريته بديناميكية تعكس خلفية أيديولوجية في تركيزه على حرية الفرد داخل الأنساق الاجتماعية.

(18) **باريتو، فلفريدو**: (1848 م ـ 1923 م) اقتصادي وعالم اجتماع إيطالي له نظريته في الصفوة وعلى أساسها قدم حكماً تقويمياً يعتبر حتى الآن الأساس في اقتصاديات الرفاهية. ويذهب فيها إلى أن الكفاءة الاقتصادية تزيد إذا أمكن زيادة منفعة فرد دون الإضرار بأوضاع فرد آخر.

(19) **الباتنك Beatniks**: مجموعة من الشباب الأمريكان الرافضين للجوانب السلبية للتقدم التكنولوجي.

(20) **Biotechnology**: التقنية الحيوية.

(21) **برنشتين، إدوارد**: (1878 م ـ 1932م) مؤلف كتاب **(الاشتراكية النظرية والاشتراكية العلمية ـ** 1899 م)، ومن قادة الدولية الثانية، وأحد أعمدة الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني، تأثر إبان تواجده ببريطانيا بالاشتراكيين الفابيين. نقد برنشتين من خلال تحليله للتطور في التاريخ والاقتصاد نقد الماركسية، مساوياً الديمقراطية بالاشتراكية،

الديمقراطية بالنسبة له تعتبر أبعد من الحكومة الدستورية. هدف الاشتراكية الديمقراطية هو رفع مستوى العامل من وضعه الاجتماعي كبروليتاري.

(22) **برودونيه**: نسبة إلى برودون وهي من الاتجاهات الاشتراكية يندمج فيها الفكر الحر مع مبادىء العدالة الاشتراكية.

(23) **بروكروستيزر**: لص اشتهر عند الرومان بقطع أطراف ضحاياه حتى يلائم طولهم الفراش الذي أعده لهم إشارة من الكاتب إلى مهمة حركة التفريغ الإيديولوجي.

(24) **بروميثيوس**: من الشخصيات الأسطورية اليونانية القديمة اتُّخذ كرمز للعقل والوعي.

(25) **بطرس الأكبر**: (1687 م ـ 1718 م) تولى قيادة روسيا بعد حكم والدته، كان معجباً بأوروبا الغربية، واتبع أساليبها وحضارتها، جلب عام 1697 م ـ 1698 م خبراء من أوروبا الغربية للعمل في مختلف الوحدات، إلا أن روسيا في عهده لم تستقر فأخذت تتأرجح بين الشرق والغرب.

(26) **بطرس غالي**: الأمين العام السابق لمنظمة الأمم المتحدة ورئيس الرابطة الفرانكفونية.

(27) **بل، وارن**: مؤلف كتاب: **الإمبريالية رائدة الرأسمالية**، الذي مدح فيه الرأسمالية، وقدم وصفاً للتوسع الرأسمالي الذي يحطم العلاقات القديمة السائدة بين الرأسمالية، وأن رأس المال هو مرادف للتقدم.

(28) **بوبر، كارل**: فيلسوف ارتبط اسمه بالوضعية المنطقية من (دائرة فينا) نشر كتابه الأول: **منطق الاكتشاف العلمي** عام 1935 م كما اشتهر بهجومه على النزعة التاريخية وأصحابها الذين يذهبون إلى أن التاريخ علم وله قوانين جامعة وهذا ما يرفضه بوبر.

(29) **بروفيسور بودرو**: باحث وأستاذ فرنسي مهتم بقضايا الاقتصاد في الدول النامية.

(30) **بلاميناتز، ج**: باحث إنجليزي معاصر في تاريخ الإيديولوجيا ومدارسها.

(31) **بلاندييه، موريس**: محلل وكاتب سياسي فرنسي مهتم بتطور الفكر السياسي والأيديولوجي.

(32) **بيرل هاربر**: الهجوم الياباني على القاعدة الأمريكية في بيرل هاربر Pearl Harper بهاواي، إبان الركود الاقتصادي في ثلاثينات القرن العشرين مما حدا بأمريكا للعودة إلى المسرح العالمي، وكانت من آثاره المباشرة اعتقال أمريكان من أصول يابانية لا علاقة لهم بالأمر.

(33) **بيري ماثيو**: أدميرال قائد لما يسمى بالسفن السوداء التي غزت اليابان في القرن التاسع عشر وهو الغزو الذي تزامن مع حكومة الإمبراطور الميجي، ويرجع إليه الغربيون الفضل في فتح اليابان على السوق الأوروبي.

(34) **تاكر، روبرت**: عالم ماركسي برجوازي ألماني غربي، من مؤلفاته: **أهداف القوة الأمريكية، والفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس**. ذهب إلى أن هناك حاجات وطلبات تسير الاستراتيجية الأمريكية، أما الحاجات مثل الهيمنة على النفط في الشرق الأوسط لذلك ينبغي استعمال القوة لحماية المصالح الأمريكية هناك، ثم مطلبات كما في أمريكا الوسطى. نقد مسألة حقوق الإنسان كأداة التوسع الأمريكي في نقده لسياسة ريغان الخارجية. كما يرى أن الشيوعية بالنسبة إلى ماركس في المجتمع الذي سيمكن الإنسان المتحرر من العمل أن يحقق فيه طبيعته الإبداعية وعندها سينكشف الإنسان الما بعد تاريخي.

(35) **توكفيل واكتون**: مؤرخان سياسيان في القرن التاسع عشر خاصة للسياسة الأمريكية آنذاك.

(36) **توفلر، ألفن**: كاتب أمريكي معاصر اشتهر بثلاثيته (صدمة المستقبل، حضارة الموجة الثالثة، وتحول السلطة) والتي يتخذ فيها مواقف ناقدة

ومتشائمة وساخرة أحياناً من الحضارة الأوتوماتية.

(37) **تروتسكي**: عنصر هام في إنجاح الثورة الروسية، ومن الذين تحكموا في سيرها وفي الدولة. اهتم بعدة مشاكل لا علاقة لها بالأحداث الاقتصادية. وذهب بخلاف لينين وستالين الذين اعتقدوا بضرورة عدم تصدير الثورة والاكتفاء بها داخل روسيا أولاً، ذهب إلى أن الثورة مستمرة. كما اهتم بعلاقة الحزب بالنقابة التي أكد على تبعيتها للحزب.

(38) **تسامنيا**: إحدى المعارك القديمة التي شنها المستعمر الأجنبي على الأهالي الأصليين لأمريكا وأبادهم فيها، ومن هنا ترتبط بنظرية داروين في سيادة الأشكال الأقوى على الأشكال الأضعف.

(39) **تشمبرلين**: حائز على جائزة نوبل ورائد في مجال تحليل المنافسة غير التامة منذ الثلاثينات.

(40) **تشومسكي نعوم**: كاتب ومحلل سياسي أمريكي معاصر، وأكثر المفكرين الغربيين نقداً للنظام الأمريكي الرأسمالي من مؤلفاته: **إعاقة الديمقراطية**، الذي يفضح فيه بالوثائق والوقائع ممارسات أمريكا تجاه البلدان والشعوب الأخرى.

(41) **توينبي أرنولد**: مؤرخ إنجليزي درس الحضارات ورفض مركزية الحضارة الغربية نادى بنظرية التحدي والاستجابة التي يسير بها التاريخ والحضارة.

(42) **توكفيل ألكسي**: مؤرخ فرنسي في القرن التاسع عشر، ذهب إلى أن أمريكا جنت ثمار الثورة الديمقراطية بدون أن تكون فيها تلك الثورة، وأن هناك عاملين حددا طبيعة التطور الديمقراطي في أمريكا في العقد الثالث، القرن التاسع عشر وهما الروح الديني والحرية يُعتبر هو وأكتون من مناهضي الماركسية.

(43) **ثورو، لستر**: باحث واقتصادي أمريكي في معهد M.I.T ذو توجه نقدي للسياسات الاستراتيجية والاقتصادية الأمريكية وبحوث حول

الاقتصاد الشرق آسيوي من أهم أعماله: **المتناطحون ـ مستقبل الرأسمالية**.

(44) **الثيموس الميجالوثيميا السيبياد**: مصطلحات يستعملها فرنسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ وخاتم البشر ذات أصول يونانية يقصد بها حالات الامتلاء الذاتي والبحث عن التقدير والتحقق الذي يبحث عنه الإنسان الغربي.

(45) **جاكوب، باريون**: مؤرخ للأيديولوجيا، تطرق في دراسته عن الأيديولوجية: **ما هي الأيديولوجية**، إلى مقارنات لأشكالها وتطورها ورموزها وعلاقتها بالسلطة والسياسة والمؤسسة.

(46) **جاك، اليول**: باحث وعالم فرنسي في شؤون الثقافة والتثاقف والحداثة والإعلام من أهم أعماله: **النظام التقني**.

(47) **جوبينو، الكونت**: (1853 م ـ 1855 م) من الأرستقراط الفرنسيين ويعتبر باعث النظرية العنصرية في علم الاجتماع بتأكيده على أهمية العامل العنصري في التطور الاجتماعي. من أعماله المهمة في هذا العدد: **مقالة في لا مساواة الجنس البشري**.

(48) **جيري مالدو وأدوارد سميث**: كاتبان أمريكيان ينطلقان في كتاباتهما من رؤية نقدية واشتراكية للاقتصاد الأمريكي.

(49) **دريدا، جاك**: مفكر فرنسي ولد عام 1930 م بالقرب من الجزائر. يعتبر أن الفكر الغربي كله متشبع بما يسميه بمركزية الكلمة أو ميتافيزيقيا الحضور، وإن الأطروحات الفلسفية الغربية هي صيغ لنظام واحد.

(50) **دوغمائية**: أو القطعية Dogmatism المصطلح مشتق من اللفظة اليونانية Dogma يعني الجمود المذهبي وادعاء الوصول إلى يقين في المعرفة.

(51) **دوران، جيلبير**: عالم فرنسي في الإنثربولوجيا الثقافية، من أشهر أعماله: **الأنثربولوجيا رموزها أساطيرها وأنساقها**، 1960 م، تتلمذ

على يد باشلار ودرس يونغ وميرسيا الياد.

(52) **دي تراسي، فرديناند**: مفكر فرنسي من القرن الثامن عشر ومن المفكرين الأيديولوجيين الذين استحدثوا مصطلح الأيديولوجيا كمنظومة من الأفكار تقابل العالم المحسوس.

(53) **ديشيميا**: جزيرة يابانية صغيرة شهدت كما تحكي أسطورة ميشيميا مجابهة بين اليابانيين والغزاة البرتغال.

(54) **ديكنز، تشارلز**: (1812 م - 1870 م) روائي إنجليزي مشهور من أهم أعماله: **دافيد كوبرفيلد - دومي وابنه - تطلعات عظيمة - أوليفر تويست**.

(55) **ديماغوجية**: الدهماوية قيادة الدهماء.

(56) **رشدي، سلمان**: أديب هندي بريطاني الجنسية له عدة روايات: **أطفال منتصف الليل، آيات شيطانية** 1988 م التي أثير حولها نقد كبير من قبل العالم الإسلامي.

(57) **روبسبير، ماكسيميليان**: (1758 م - 1793 م) أحد المصادر الكبرى في الثورة الفرنسية أقام عبادة العقل وسعى في جعلها دين الدولة آنذاك.

(58) **روفين، مان كريستوف**: كاتب ناقد للسيطرة الغربية وأوهامها التوسعية في دول العالم الثالث.

(59) **روية، ريمون**: كاتب فرنسي تناول في دراساته النقدية الأيديولوجيات المختلفة.

(60) **ريكاردو، ديفيد**: صاحب نظرية الريع والذي أكد على أهمية عنصر العمل في قياس القيمة، وتقسيم حصص المساهمات إلى ثلاث (أرباح وفوائد وأجور). اكتسبت بآرائه المدرسة الكلاسيكية قوة ونسبت إليه معظم آرائها. كان عضواً في البرلمان الإنجليزي.

(61) **سابير**: أنثربولوجي أمريكي في الثقافة، له عدة أعمال أهمها: **عامل الزمن، الثقافة الأمريكية الأصلانية**، يؤكد على مبادىء الدراسة

التاريخية في الدراسات الأنثروثقافية في فترة إزهارها (1915م - 1930م) ممهداً بذلك للنظرية التناسقية التكاملية في هذه الدراسات.

(62) **ساسي، جان باست**: ممثّل لامع للمدرسة الكلاسيكية بفرنسا اشتهر بنظريته المتعلقة بالإنتاج ونظرية المنظِّم وقانون المنافذ (أي البضائع البديلة).

(63) **سبيرنطيقا**: علم التحكم في الاتصالات وهو مصطلح أُلحق أخيراً كأحد مظاهر الأوتوماتية Automatism المعبرة عن التقدم التكنولوجي المعاصر.

(64) **سبنسر، هربرت**: (1820 م - 1903 م) من مؤسسي علم الاجتماع أول أعماله: **المبادىء الأولى**، صاغ فيها قوانين تطورية للمجتمع والتطور هو القانون الإسمي لكل موجود وقد عرفه سبنسر بأنه (تكامل المادة المصاحبة للحرية حيث تتحول المادة من تجانس غير محدود إلى لا تجانس).

(65) **سميث، آدم**: وضع أسس الفكر الاقتصادي الكلاسيكي في كتابه: **ثروة الأمم** - عام 1772 م، في نفس العام الذي قامت فيه الثورة الأمريكية، ركز فيه على ما يسمى باليد الخفية ويعني أن المصلحة الفردية تحقق مصلحة المجتمع إذ إن الأولى تتحكم في الحياة الاقتصادية وفي السوق والإنتاج كما ركز على أبعاد سيطرة الدولة عن فعاليات السوق.

(66) **سولو**: اقتصادي أمريكي حاز على جائزة نوبل عام 1971 م يعمل في جامعة الـ MIT قدم إسهامات في نظرية النمو الاقتصادي، وأثر التقدم التكنولوجي في النمو الاقتصادي.

(67) **سوريل، جورج**: (1846 م - 1922 م) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي نادى بالنقابية من أجل تنظيم وتثقيف العالم العمالي، اهتم بالماركسية كنظرية للعقل أكثر من اهتمامه بها كنظرية شمولية، وإنها قد تدنت إلى شكل من أشكال القدرية التاريخية وأثرت أفكاره المعادية للمادية

العلمية اللاإنسانية في غرامشي.

(68) **سيزار، إيمية**: ركز في كتابه: **مقال في الكولونيالية ـ 1956م**، على عدم المساواة الاستعمارية، ناقداً الاستعمار لأنه قام على الاستغلال والسيطرة ولا يعتبره إطلاقاً جزءاً من عملية الانتقال من نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي إلى النمط الرأسمالي.

(69) **شارتزم**: Chartism حركة عمالية إنجليزية في أربعينات القرن التاسع عشر مركزها في مانشستر أغسطس عام 1843 م، وهي أول تنظيم سياسي للطبقة العاملة، ولقد كانت لانتفاضة عمال النسيج بليون بفرنسا (1830 م ـ 1834 م) وسيليزيا بألمانيا 1842 م تأثيرهم الواضح عليها.

(70) **شيكاغو، مدرسة**: أنصار الليبرالية الجديدة ومن أهم أقطابها مليتون فريدمان حامل جائزة نوبل، تنادي بعدم تدخل الدولة في السوق وبتحرير التجارة وحرية انتقال رؤوس الأموال والشركات.

(71) **شومبيتر، جوزيف**: مفكر اقتصادي أمريكي بارز من أنصار المدرسة الحدية، عمل إبان هروبه من هتلر بهارفرد، رأى أن فكرة التنظيم لتحقيق الأرباح تؤدي إلى بذل الجهود الابتكارية (التدمير الخلاق) وذلك بتحطيمها لتقاليد وتكنولوجيات قديمة.

(72) **شيمولر**: رائد المدرسة التاريخية في ألمانيا الذاهبة إلى أنه من المستحيل وجود قوانين عامة للسلوك الاجتماعي، وأنه ينبغي الاقتصار على دراسة النظم والمؤسسات الاجتماعية وأن لا مكان إلا للدراسات التاريخية والإحصائية واستخلاص القوانين الخاصة بكل تنظيم.

(73) **طرابيشي، ج**: باحث لبناني معاصر، في الإيديولوجيا الماركسية.

(74) **غارودي، روجيه**: مفكر فرنسي شيوعي ناشط تحول أخيراً إلى الإسلام أهم أعماله: **حوار الحضارات ـ ووعود الإسلام**.

(75) **غالبرانت، كينيث**: كينزي متحمس وأستاذ سابق للرئيس الأمريكي

جون كنيدي، عمل سفيراً للولايات المتحدة في الهند إبان حكم كنيدي. يرى أن الأفكار الاقتصادية هي نتاج للزمان والمكان ومن المستحيل عملها بمعزل عن العالم الذي تقوم بتفسيره، ولما كان هذا العالم في تغير مستمر كذلك الأفكار.

(76) **غرامشي، أنطونيو**: (1891 م ـ 1937 م) فيلسوف إيطالي ومناضل شيوعي اشتهر بفلسفة البراكسيس كفلسفة سياسية. أودع السجن بناء على أمر موسوليني حيث قضى عشر سنوات به قبل موته، وحيث كتب: **دفاتر السجن** وأعلن قطيعته مع ستالين.

(77) **فالرشتاين، إيمانويل**: اقتصادي ألماني معروف أيضاً كمؤرخ لتاريخ الاقتصاد وأيديولوجياته ذو توجه اشتراكي.

(78) **فالون هنري**: (1879 م ـ 1962 م) عالم نفس وسياسي فرنسي تخصص في علم نفس الطفل.

(79) **فانون، فرانز**: مناضل ومفكر وثوري من المارتينيك عمل بالجزائر والتحق بجبهة التحرير الجزائرية، اشتهر بكتابه: **معذبو الأرض**، الصادر في 1961 م بعد أن أحس بدنو أجله، دافع فيه عن الدول المُسيطر عليها من قبل الغرب.

(80) **فروم، أريك**: محلل نفسي وفيلسوف حاول المزاوجة بين الفرويدية والماركسية في إطار علم النفس الاجتماعي.

(81) **فورستر، وليم أدوارد**: (1818 م ـ 1886 م) أحد الشخصيات البريطانية التي اشتهرت برفض الاعتراف بالولايات المتحدة الأمريكية.

(82) **فون هايك، فردريك**: (1898 م ـ 1993 م) من أعلام الاقتصاديين، من أهم مؤلفاته: **الطريق إلى العبودية**، حاز على جائزة نوبل عام 1974 م.

(83) **فيبر، ماكس**: (1864 م ـ 1920 م) عالم اجتماع وصاحب دراسات مقارنة أهمها: **الأخلاق البروتستانية ومولد الرأسمالية**، ينطلق من

منطلقات أيديولوجية واضحة في دراسة علم الاجتماع مستعرضاً تفسيراً للنظام الرأسمالي يخالف فيه التفسير الماركسي الذي أعلى من شأنه النظام الديني ودوره في تسيير الاقتصاد.

(84) **فاليري**: مؤلف أوبريت إيطالي دُعي إلى مصر في زمن الخديوي لعرض مسرحيته عايدة.

(85) **كارلايل، توماس**: القرن (19 م) كاتب بريطاني أظهر ضيقاً عميقاً من تركيز البرلمان البريطاني ومن الحكم الديكتاتوري أيام كرومويل.

(86) **كاسيرر، أرنست**: من الكانطيين الجدد بمدرسة ماربورج، أولئك الذين دعوا إلى العودة إلى كانط ومنهجه ومواصلة فلسفته، من أهم أعماله: **الدولة والأسطورة**.

(87) **كروتشه، بنديتو**: مفكر إيطالي من القرن التاسع عشر، تأثر بآراء ماركس وإن لم يسلم بالتفسير الاقتصادي للتاريخ، كما رفض الفلسفة المادية وسميت فلسفته (بفلسفة الروح) فالعقل لا المادة هو الحقيقة الأولى والأخيرة.

(88) **كوتشا، ميغيل**: رجل دين نيكاراغوي ذو رؤية متحررة في علاقة الدين بالشؤون السياسية.

(89) **الكوجنتاريا**: طبقة الحكام المتعلمين.

(90) **كونراد، ج**: أديب انجليزي من أصل بولندي كتب أهم أعماله مثل (قلب الظلام) تحت تأثير الفترة الفيكتورية الاستعمارية لأفريقيا.

(91) **كوندياك**: فرنسي أحد تلاميذ مدرسة التجريبيين البريطانية، ومن أشهر مفكري الأيديولوجيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر.

(92) **كوجيف، ألكسندر**: فيلسوف فرنسي من أصل روسي، ولد في موسكو 1902م ـ 1968م من أهم أعماله مدخل إلى قراءة هيغل وهو من أكبر شارحي فلسفة هيغل.

(93) **كورنو**: اقتصادي وفيلسوف فرنسي دعا في مؤلف أصدره عام 1838 م بعنوان: **المبادىء الرياضية لنظرية الثروات**، إلى استعمال التحليل الرياضي في الاقتصاد السياسي.

(94) **كوكلاكس كلان**: حركة سرية من الأمريكان البيض المتعصبين ظهرت بعد الحرب الأهلية وقد اشتهرت في العصر الحديث بدعوتها العنصرية للتخلص من السود وكل ما هو ليس بأبيض، يشغل بعض زعمائها أماكن هامة وحساسة في الدولة.

(95) **كومبرادورية**: السيطرة البرجوازية القديمة للبلدان المتخلفة من الناحية الصناعية والتجارية.

(96) **الكوميكون**: الدول التي كانت تابعة للمعسكر الشرقي وهي دول التحول إلى دول سوق الكوميكون التي تحولت من الاقتصاد المخطط الاشتراكي إلى السوق الحر.

(97) **الكويكرز**: جماعة إنجليز رفضوا دفع الضرائب للكنيسة الإنجليزية كما رفضوا الاشتراك في الحروب الاستعمارية والإذعان للملوك وحمل الألقاب. آثرت آراؤهم التي نقلها وليم بن W. Pean في القرن السابع عشر على الثورة الأمريكية.

(98) **كيبلينغ، روديارد**: (1856 م - 1936 م) أديب إنجليزي وُلد بالهند ارتبط أدبه بالنزعة الأمبريالية البريطانية من أهم أعماله: **كيم - كتب الأدغال - البحور السبعة**.

(99) **الكتدرائين**: اتحاد العمال الياباني للتجارة.

(100) **كينز، مainard**: (1883 م - 1946 م) اقتصادي إنجليزي اهتم بمظاهر البطالة في عمله: **النظرية العامة للتوظيف والفائدة والنقود**، وقد ضمنه نقداً شديداً للنظرية الكلاسيكية. ونظريته تدعو إلى تدخل الدولة في الاقتصاد. أثرت آراؤه على سياسة الدول الرأسمالية في إنجلترا وفرنسا وأمريكا منذ الحرب العالمية الثانية وما زالت تمثل الرأي شبه الرسمي لهذه الدول في المسائل الاقتصادية.

(101) **كينان، جورج**: من مسؤولي التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية.

(102) **كيني**: صاحب (الجداول الاقتصادية) 1750 م والذي قاد إلى ظهور الفريوقراط في فرنسا، أصحاب النظرة الاقتصادية الطبيعية.

(103) **كينياتا**: زعيم كيني سابق له اهتمامات أنثروثقافية أجرى بعض دراساته على قبائل الكوكيو.

(104) **كلاستر، بيير**: باحث في الأنثروبولوجيا السياسية، ركز في دراساته على القبائل القديمة في أمريكا في اقتصادها وسياستها مشيراً إلى العنف الذي تعرضوا له من قبل الغربيين الغزاة من أهم أعماله: **مجتمع اللادولة**.

(105) **لكرك، جيرار**: عالم فرنسي في الأنثروبولوجيا الثقافية خاصة في البلدان المستعمرة وارتبطت بحوثه بالأيديولوجيا والاقتصاد والتاريخ والتثاقف.

(106) **لوكاش، جورج**: مفكر مجري ماركسي، درس على يد جورج سيميل وماكس فيبر، كتابه الرئيسي: **التاريخ والوعي الطبقي**، هو محاولة لإيجاد صياغة هيغلية للماركسية، فقد كان أول من اكتشف إمكان تفسير النظرية الماركسية باستخدام الجدل الهيغلي الأمر الذي جعله متعارضاً مع تفسير لينين.

(107) **لوفيفر، هنري**: من أشد نقاد البنيوية على نحو ما صاغها التوسير وشتراوس، وكان مخلصاً للرؤية الماركسية التاريخية وأفكار الوجودية عن الذاتية، ولهذا نظر إلى مفهومي (الاغتراب ـ الإنسان الشامل) بوصفهما مفهومين أساسيين وأكد على الفكرة الماركسية عن اتحاد النظرية والممارسة.

(108) **لويس الرابع عشر**: (1638 م ـ 1715 م) ملك فرنسا من عام 1661 م وحتى 1715 م جسد صورة الحاكم المطلق في تلك الفترة.

(109) **ليبرمان، أ.ج**: ارتبط اسمه بالإصلاح الاقتصادي في الاتحاد السوفيتي، لقد قامت جريدة البرافدا السوفيتية عام 1962 م بنشر أفكاره التي تنبأت بحدوث تغيرات في النظام الاقتصادي، وقد استجاب كوسيجين آنذاك لها وطالب بإجراء تعديلات في النظام الاقتصادي.

(110) **لاكمسبرج، روزا**: شخصية بارزة في الحركة العمالية العالمية، وإحدى زعماء الجناح اليساري في الأممية الثانية. أبرزت في كتاباتها الدعوة لسيادة الديمقراطية داخل الحركة الثورية، والطاقة الخلاقة التي تتمتع بها الجماهير الثورية. لقد خطأت لينين في الأساليب التي استخدمها مثل الرسوم والمراقبة الديمقراطية الشاملة غير المحدودة.

(111) **لانكه، أوسكار**: من الكتاب الماركسيين الذين يرون أن الهدف من النشاط الاقتصادي في النظام الرأسمالي هو زيادة الإنتاج في حين أنه في النظام الاشتراكي إشباع الحاجات، له عديد من الكتابات التي يستعرض فيها النظم السياسية المختلفة أهمها: **الاقتصاد السياسي**.

(112) **لاهوت التحرير**: كهنة شباب في أمريكيا اللاتينية وضعوا تصوراً جديداً لدور الكنيسة الكاثوليكية ذي اتجاه تحرري.

(113) **بلانكي: يعقوبية بلانكي**: إشارة إلى مذهب الشيوعي الفرنسي الخيالي لوي أوجست بلانكي (1805 م ـ 1881 م) من حيث تفسيره المثالي للتقدم التاريخي وانتقاده المجتمع الرأسمالي، ونزعته المثالية المتأثرة بالفيلسوف الألماني فردريك يعقوبي (1743 م ـ 1819 م).

(114) **مارشال، ألفرد**: أشهر الحديين، جمع ما بين الكلاسيكيين والكلاسيكيين الجدد، اهتم بقضية الأسعار والقيمة وتوزيع الدخل معمماً مفهوم الريع إلى كل دخل تفاضلي وإن لم يرتبط بالأرض. من أهم أعماله: مبادىء الاقتصاد، ذهب فيه إلى أن القوانين الاقتصادية هي تقدير صادق عن نزعات نشاط الإنسان في ظروف معينة. صاحب مشروع تعمير أوروبا بعد الحرب.

(115) **ماركوزه. هـ**: من أقطاب مدرسة فرانكفورت النقدية ويتناول في أهم

أعماله الإنسان ذو البعد الواحد مأساة التقدم التكنولوجي وآثاره على الإنسان الغربي.

(116) **الماركنتالية**: أو الرأسمالية التجارية الإنجليزية مع مون Mun بإنجلترا ومونتكران بفرنسا والفيزيوقراط الذين نشر آراءهم كيني في جداوله الاقتصادية عام 1758 م، اعتبروا أن ثروة الأمم تتوقف على ما لديها من ذهب ومعادن نفيسة.

(117) **مالثوس**: صاحب المتوالية العددية في نقص الغذاء مقارنة مع تزايد السكان اتفق معه ريكاردو على أن الزيادة السكانية تؤدي إلى الفقر.

(118) **معاهدة ماستريخت MASTRICHT عام 1992م: معاهدة بين الدول الأوروبية من أجل أن يحل اليورو محل الدولار.**

(119) **ماندل، أرنست**: اقتصادي بلجيكي تبنى الدراسات الاقتصادية المتتبعة لدور الدولة في الاقتصاد.

(120) **مانهايم، كارل**: (1891 م - 1947 م) عالم اجتماع يعتبر مؤلفه: **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، أحد المصادر في علم الاجتماع المعرفي، بجانب اهتمامه بالسياسة حيث تدور آراؤه حول دمج الديمقراطية الليبرالية والتخطيط الاشتراكي لإيجاد صيغ للتعالي على الاتجاهات الليبرالية والراديكالية.

(121) **مزروعي، علي الأمين**: مفكر كيني مسلم من أصول عربية، أديب وناقد وروائي من أهم أعماله: **الحالة الأفريقية**، الذي يوضح فيه أن الثقافة الأفريقية ثلاثية الجذور، الإسلام العربي والمسيحية الأوروبية والوثنية الأفريقية.

(122) **ل.ن. موكسفتشييف**: كاتب روسي ومحلل سياسي مهتم بقضايا الأيديولوجيات وتاريخها. من الأعلام الاقتصاديين حاز على جائزة نوبل عام 1874م.

(123) **الميجي**: نسبة إلى الإمبراطور الياباني ميجي (1852 م - 1912 م) الذي

لعب دوراً هاماً في التاريخ الاقتصادي والسياسي في اليابان.

(124) **نصار، ناصيف**: باحث عربي لبناني مهتم بدراسة الأيديولوجيا وتاريخها وتطورها، له عدة كتب في هذا الصدد مثل: **الأيديولوجيا على المحك، وطريق الاستقلال الفلسفي وسلطة الأمر**. والأيديولوجيا عنده نظام من أفكار اجتماعية ترتبط بمصلحة جماعية معينة تشكل أساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة.

(125) **النمور الآسيوية**: دول آسيوية نهجت نهج اليابان في تطوير اقتصادها وتجارتها وصناعتها بمنأى عن السوق الغربي وباستقلال عن المؤثرات الخارجية مثل تايوان وكوريا الجنوبية وسانغافورة وتايلاند.

(126) **النيوليثي**: درج المؤرخون لهذا النوع من الدراسات على إطلاق اسم (اكتشاف الزراعة) بالعقد النيوليثي.

(127) **وبتلهيم، أندريه فرانك**: اقتصادي غربي يرى مثل بل وارن أن التاريخ المعاصر هو توسع وهيمنة رأس المال على صعيد عالمي، وإن الثورة الروسية والثورة الصينية ما هما إلا مرحلتين من مراحل الرأسمالية.

(128) **هامان، جوهان جورج** (1730 م ـ 1788 م): مفكر وناقد ألماني بروتستانتي نقد التنوير آنذاك وكتب في الفلسفة واللغة والدين كان تأثيره واضحاً على الحركات الرومانتيكية وعلى فلسفة شلنج وهيغل.

(129) **هانس: بييتر مارتين وهارالد شومان**: كاتبان ألمانيان ذوا توجهات اشتراكية نقدا في كتابهما (فخ العولمة) النظام العالمي الاقتصادي الجديد على عدة مستويات اقتصاديات وسياسة وثقافية وإعلامية.

(130) **هردر، جون كونفرايد**: (1249 م ـ 1803 م) فيلسوف وناقد ألماني لحركة التنوير في القرن الثامن عشر، له دراسات في علم النفس واللغة والتاريخ والفن.

(131) **هرسكوفيتنز**: عالم أمريكي في الأنثروبولوجيا الثقافية يرى أن التثاقف ظاهرة عامة ركز على الاحتكاكات المختلفة التي حدثت في

المجتمعات على مدى التاريخ، رفض الأنثروبولوجيا التطبيقية البريطانية لأنها يمكن أن تستغل من قبل الإدارة إذ يمكن تحويلها إلى أداة أيديولوجية.

(132) **هنتنغتون، صمويل**: أستاذ في جامعة هارفرد نشر مقالة عام 1993 م عن صراع الحضارات في مجلة فورين آفيرز Foreign Affairs، كانت هي أساس كتابه المشهور عن: **صدام الحضارات**، الذي يثير فيه قضية حول أن المستقبل لا تحدده الاختلافات في النظم الاجتماعية والأيديولوجية كما حدث أيام الحرب الباردة بل يدور حول صراع بين الحضارات.

(133) **الهوبزية**: تعبير يطلق على اتجاهات وممارسات انتحلت آراء الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز الذي لخصها في كتابه: **التنين**، الذي كتبه أيام مرحلة الفوضى وعدم الاستقرار السياسي الذي ساد بريطانيا بسبب الصراع بين أسرة آل ستيوارت وأنصار الزعيم السياسي كرومويل. كما يشير فيه هوبز إلى العقد الاجتماعي الذي سلم بموجبه البشر بسلطتهم إلى (**التنين**) وهو الدولة، لكي تزيل الأنانيات المتضاربة التي اتصف بها الإنسان القديم، وذلك بخلاف روسو الذي لا يرى في الإنسان القديم أنانية بل هو إنسان نبيل أفسده المجتمع.

(134) **الهيغليون الشباب**: مفكرو الليبرالية الألمانية في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر وممثلو الجناح المتطرف لمدرسة هيغل من أشهرهم ديفيد شتراوس وماكس ستيرنر وموسى هيس وباكونين وفويرباخ وبرونو بوير وغيرهم وهم يرون أن الدين شكل من أشكال الوعي الزائف بخلاف الكبار الذين رأوا أن الهيغلية تتفق مع اللاهوت المسيحي.

(135) **هيوجتسكيل**: من أعضاء مؤتمر ميلانو للحرية الثقافية.

(136) **لاتوش، سيرج**: أستاذ في كلية القانون بجامعة ليل الفرنسية ومعهد دراسات التنمية الاقتصادية والاجتماعية بباريس. نقد في أعماله الهيمنة

الغربية مثل: **تغريب العالم ونقد الإمبريالية.**

(137) **مؤتمر لندن للعمال:** مؤتمر في لندن عام 1847 لتنظيم اتحاد الشيوعيين واستبدل فيه شعار (كل الناس إخوة) بشعار (يا عمال العالم اتحدوا) شارك فيه أنجلز.

(138) **المنظمة الدولية للتنمية الصناعية UNIDO:** ومقرها سويسرا (جنيف) وتتخصص في المشروعات الصناعية الدولية لأعضاء الأمم المتحدة وتقديم الدراسات والمشورة الصناعية للأعضاء.

(139) **المنظمة العالمية للتجارة (WTO):** وهي منظمة أنشئت عام 1995 م على أثر جولة (أورغواي) من جولات اتفاقية التجارة سابقاً التي أنشئت في الأربعينات (GATT الغات). وتتخصص في ميدان التجارة. وأشاعت مبدأ حرية التجارة بين أعضائها. يشترط في الانضمام إليها العمل بإجراءات رفع الحواجز الجمركية وتسهيل التبادل التجاري، وينطوي تحت لوائها 140 دولة، وهي أحد أهم معالم نظام العولمة.

(140) **اتفاقية النافتا (NAFTA):** منطقة تجارية حرة تضم دول الأمريكتين تقريباً أنشئت لمواجهة الاتحاد الأوروبي من أجل احتواء الاقتصاد اللاتين أمريكي تركز من خلاله أمريكا قبضتها على هذه الدول خاصة المكسيك.

(141) **مؤتمر التجارة والتعريفات الجمركية (INICTD):** وهو أحد منظمات الأمم المتحدة والذي يعنى بقضايا التجارة الدولية والتعريفات الجمركية. وهو ذو طابع استشاري.

(142) **الاستثمارات الأجنبية المباشرة (FDI):** مصطلح يراد به بيان شكل من أشكال توظيف رأس المال في الدول الأجنبية، حيث يجري من خلال مشروعات تقوم بها دولة في دولة سيادية أخرى، أي إن توظيف رأس المال يجري بصورة مشروع في دولة أخرى.

(143) **منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (أوسيد OECD):** وهي منظمة

أنشئت بين الدول الصناعية الغربية كجزء من انعكاسات الحرب الباردة، وتضم جميع دول حلف الأطلسي الأوروبية بالإضافة إلى الولايات المتحدة وتعد أكبر وأقوى تجمع اقتصادي.

(144) **حول التحول Transformation Countries**: هي دول الكوميكون التي كانت تابعة للمعسكر الشرقي.

(145) **البنك الدولي للإنشاء والتنمية IBDR**: وهو مصرف دولي جاء إنشاؤه بقرارات مؤتمر (بريتن وودز) عام 1945 م، بالإضافة إلى صندوق النقد الدولي (IMF) ومقره واشنطن وتسيطر الولايات المتحدة الأمريكية على هذا المصرف، ويتخصص بقضايا الإقراض طويل الأجل (الاستثمار) وله مشروعات عديدة في العالم ويمثل أحد أهم قوتين مصرفيتين عالمياً.

(146) **الهيئة الدولية للتنمية AID**: وهي إحدى الهيئات التابعة للبنك الدولي OBDR ويقدم المساعدات الفنية للدول الفقيرة ويساعدها في مشروعات التنمية.

(147) **منظمة الزراعة والأغذية الفاو FAO**: ومقرها روما، وهي إحدى هيئات الأمم المتحدة تتخصص في قضايا الزراعة والأغذية الدولية ومتابعة المشروعات الزراعية في الأقطار النامية.

(148) **مجموعة السبعة G7**: وتضم الدول الصناعية الكبرى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تجمع تنسيقي للسياسات الاقتصادية تجاه العالم ويدعى بالكبار السبعة، أصبحت روسيا تدعى لحضوره الآن ويطلق عليه من ثم G7+1.

(149) **الفوردية**: نسبة إلى هنري فورد رجل الصناعة الأمريكي المشهور ورائد صناعة السيارات في أمريكا وكان من الذين أدركوا أهمية التصدير، مات في 1947 م، ويتميز هذا الاتجاه بالصرامة في تقسيم العمل مما جعله معرضاً لنقد الماركسيين واتهامه باللاإنسانية.

(150) **اتفاقية الذرة**: اتفاقية وقعت عام 1846 بين الدول الأوروبية خاصة

بريطانيا وفرنسا من أجل تنظيم حركة التجارة بينها.

(151) EMS : النظام النقدي الأوروبي وقد تبنته بريطانيا في مناطحتها للنظام النقدي الألماني.

(152) **رأسمالية الأسرة Family Capitalism** : تنمية رأس المال في حدود الأسرة الواحدة في أمريكا في الخمسينيات.

(153) **الكارتيلات Cartels**، **والتروستات Trusts** : الاتفاقات التجارية حول الأسعار والاندماجات بين الشركات الكبرى.



المصادر والمراجع والدوريات

(أ) المصادر والمراجع:

1 - **التوسير، لوي**: قراءة رأس المال، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974 م.

2 - **انسار، بيير**: الأيديولوجيات والمنازعات والسلطة، ترجمة إحسان الحصني، منشورات دار الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1984 م.

3 - **اشبنجلر، أزوالد**: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1972 م.

4 - **آرون، ريمون**: أفيون المثقفين، سلسلة مواقف الفكر المعاصر، دار الكاتب العربي للتأليف والترجمة والنشر، بيروت.

5 - **أرندت، حنّة**: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992 م.

6 - **أرندت، حنّة**: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، 1993 م.

7 - **أمين، سمير**: ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 م.

8 - **أمين، سمير**: في مواجهة أزمة عصرنا، دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1997 م.

9 - **أمين، جلال**: مبادىء التحليل الاقتصادي، القاهرة، 1967 م.

10 ـ **أمين، جلال**: الماركسية، مكتبة سعد الدين وهبة، القاهرة، 1970 م.

11 ـ **أنجلز، فردريك**: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو.

12 ـ **أيوب، سمير**: تأثيرات الأيديولوجيا في علم الاجتماع، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983 م.

13 ـ **بادي، برتران**: الدولة المستوردة «تغريب النظام السياسي»، كتاب العالم الثالث، ترجمة لطيف فرج، القاهرة، 1996 م.

14 ـ **بادي، برتران وبيار برينيوم**: سوسيولوجيا الدولة، ترجمة جوزيف عبد اللّه وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.

15 ـ **برلين، إيزايا**: حدود الحرية، ترجمة جمانة الطالب، دار الساقي، بيروت، 1992 م.

16 ـ **برلين، إيزايا**: نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت، 1993 م.

17 ـ **بايبك، سي. أوين**: ارتقاء التقدم «نهاية النمو الاقتصادي وبداية الخصائص البشرية»، ترجمة محمد عبد القادر وزهير صندوقة، دار الشرق، بيروت، 1995 م.

18 ـ **بوبر، كارل**: بؤس الأيديولوجيا «نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي»، ترجمة عبد الحميد صبره دار الساقي، بيروت، 1992 م.

19 ـ **بلاميناتز، جون**: الأيديولوجية «مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي»، ترجمة إسماعيل علي سعد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990 م.

20 ـ **بلانديه، موريس**: الأنثربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1980 م.

21 ـ **البيطار، نديم**: الأيديولوجيا الانقلابية، دار الطليعة، بيروت، 1964م.

22 ـ **تشومسكي، نعوم**: إعاقة الديمقراطية «الولايات المتحدة

والديمقراطية»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1998 م.

23 ـ **توينبي، أرنولد**: مختصر في دراسة التاريخ، الجزء الرابع، ترجمة فؤاد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965 م.

24 ـ **توفلر، الفن**: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1995 م.

25 ـ **توفلر، الفن**: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب فتحي محمد شتوان ونبيل عثمان، مكتبة طرابلس العالمية، الطبعة الثانية، طرابلس.

26 ـ **توفلر، الفن**: صدمة المستقبل، ترجمة محمد علي ناصف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 2، القاهرة، 1990 م.

27 ـ **ثورو، لستر**: مستقبل الرأسمالية «كيف تصوغ القوى الاقتصادية الراهنة عالم الغد»، ترجمة عزيز سباهي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1998 م.

28 ـ **ثورو، لستر**: المتناطحون «المعركة الاقتصادية بين اليابان وأوروبا وأمريكا»، ترجمة د. محمد فريد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 1995 م.

29 ـ **الجابري، محمد عابد**: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991 م.

30 ـ **الجابري، محمد عابد**: العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1992 م.

31 ـ **الجابري، محمد عابد**: نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، 1989م.

32 ـ **جيلبر، دوران**: الأيديولوجيا «رموزها أساطيرها وأنساقها»، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991 م.

33 ـ **دريدا، جاك**: أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب، 1995 م.

34 ـ **دويدار، محمد**: مبادىء الاقتصاد السياسي، المكتب العربي الحديث، القاهرة.

35 ـ **الرزاز، منيف**: الحرب ومشكلاتها في البلدان المختلفة، بيروت، 1965 م.

36 ـ **روفين، جان كرستوف**: أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة «نظرية مجابهة الشمال مع الجنوب»، تعريب أمال راشد، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1992 م.

37 ـ **ريمون، رويه**: نقد الأيديولوجيات المعاصرة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1978 م.

38 ـ **زكي، رمزي**: الأزمة الاقتصادية الراهنة «مساهمة نحو فهم أفضل لها»، المعهد العربي للتخطيط، الكويت، 1984 م.

39 ـ **زكي، رمزي**: العولمة المالية، دار المستقبل العربي، بيروت، 1999م.

40 ـ **زكي، رمزي**: الليبرالية المتوحشة، دار سينا، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992 م.

41 ـ **زكي، رمزي**: الليبرالية المستبدة، دار سينا للنشر، القاهرة، 1993 م.

42 ـ **زكي، رمزي**: التاريخ النقدي للتخلف «دراسة في أثر نظام النقد على التكون التاريخي للتخلف في دول العالم الثالث»، سلسلة عالم المعرفة، العدد 118، الكويت.

43 ـ **سباين، جورج**: تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، ترجمة علي إبراهيم السيد، دار المعارف، مصر، 1969 م.

44 ـ **سبيلا، محمد**: الأيديولوجيا «نحو نظرية تكاملية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992.

45 ـ **سعيد، إدوارد**: الاستشراق «السلطة والمعرفة والإنشاء»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، 1981 م.

46 ـ **سعيد، إدوارد**: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997 م.

47 ـ **سعيد، محمد السيد**: الشركات المتعددة الجنسيات في الوطن العربي بكتاب حوار الشمال والجنوب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986 م.

48 ـ **السيد، محمد**: الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986 م.

49 ـ **صبحي، أحمد محمود**: في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة 2، بنغازي، 1989 م.

50 ـ **طرابيشي، جورج**: الماركسية والأيديولوجيا، القاهرة، 1993 م.

51 ـ **العروي، عبد الله**: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988 م.

52 ـ **العظم، جلال صادق**: ما هي العولمة، تونس، 1996 م.

53 ـ **غارودي، روجيه**: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1978 م.

54 ـ **فيبر، ماكس**: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مشروع مطاع صفدي ـ الينابيع 3، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993 م.

55 ـ **فرنسيس مورلابيه وجوزيف كوليتز**: صناعة الجوع «خرافة الندرة»، ترجمة أحمد حسان، عالم المعرفة، الكويت، أبريل 1983 م.

56 ـ **فروم، أريك**: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعيد زهران، عالم المعرفة، الكويت، العدد 140.

57 ـ **فوكوياما، فرنسيس**: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد

أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993 م.

58 ـ **فوكوملايا، فرنسيس**: الثقة «الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي»، ترجمة معين الإمام وحجاب الإمام، بيروت، 1998 م.

59 ـ **قرم، جورج**: التبعية الاقتصادية، بيروت، 1980 م.

60 ـ **كارسون، روبرت**: ماذا يعرف الاقتصاديون عن التسعينيات؟، ترجمة د. دانيال رزق، الدار القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994 م.

61 ـ **كاسيرر، أرنست**: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975 م.

62 ـ **كولنجوود، ر.ج**: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، الطبعة 2، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1968 م.

63 ـ **كوترو، توماس**: في أبواب القرن الواحد والعشرين ـ أين أصبح العالم الثالث؟، تعريب نخلة فريفر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1995 م.

64 ـ **كيندي، بول**: قيام وانهيار القوى العظمى، ترجمة رجب مفتاح بودبوس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1993م.

65 ـ **كلاستر، بيار**: مجتمع اللادولة، تعريب محمد حسين دكروب، الطبعة 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982 م.

66 ـ **كيلي، دونالد**: بدء الأيديولوجيا في الغرب، ترجمة محمد جعفر داود، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990 م.

67 ـ **لوكاش، جورج**: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، الطبعة الثانية، دار الأندلس، بيروت، 1982 م.

68 ـ **لكلرك، جيرار**: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة،

معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982 م.

69 ـ **ماركس، كارل**: بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1974م .

70 ـ **ماركس، كارل وفردريك أنجلز**: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1976 م.

71 ـ **ماركس، كارل وفردريك أنجلز**: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق.

72 ـ **ماركس، كارل وفردريك أنجلز**: بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو.

73 ـ **مرسي، فؤاد**: الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، العدد 147، الكويت، 1988 م.

74 ـ **مرسي، فؤاد**: التحدي العربي للأزمة الاقتصادية العالمية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986 م.

75 ـ **ماندل، أرنست**: النظرية الاقتصادية الماركسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت.

76 ـ **مانهايم، كارل**: الأيديولوجيا والطوباوية، ترجمة عبد الجليل الطاهر، بغداد، 1968 م.

77 ـ **موسكفتشييف، ل.ن**: نقض الأيديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة، ترجمة حمزة برقاوي وغالب جرار، بيروت، 1976 م.

78 ـ **ولعلو، فتح الله**: الاقتصاد السياسي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1974 م.

79 ـ **نصار، ناصيف**: الأيديولوجيا على المحك، دار الطليعة، بيروت، 1994 م.

80 ـ **نصار، ناصيف**: منطق السلطة «مدخل في فلسفة الأمر»، دار أمواج، بيروت، 1995 م.

81 ـ **هانس بيتر مارتن وهارالد شومان**: فخ العولمة «الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية»، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 238.

82 ـ **هدية، عبد اللَّه**: حوار الشمال والجنوب في ضوء الأزمة الاقتصادية الراهنة (بكتاب) حوار الشمال والجنوب وأزمة تقسيم العمل الدولي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986 م.

83 ـ **هانتنغتون، صمويل**: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تعريب مالك أبو شهيوه ومحمود خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1999 م.

84 ـ **لاتوش، سيرج**: تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، الدار البيضاء 1993 م.

85 ـ **لانجه، أوسكار**: الاقتصاد السياسي، ترجمة محمد سلمان حسن، دار الطليعة، بيروت، 1980 م.

86 ـ **لانجه، أوسكار**: مسائل في الاقتصاد السياسي، تعريب أحمد فؤاد بلبع، دار الحقيقة، بيروت، 1982 م.

87 ـ **ياسين، السيد**: الكونية والأصولية ومصادر الحداثة، القاهرة، 1995م.

88 ـ **يخن، هنري**: عصر الأيديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963 م.

89 ـ **ياكوب، باريون**: ما هي الأيديولوجيا، ترجمة أسعد رزق، الدار العلمية، بيروت، 1971 م.

90 ـ **مجموعة من الباحثين**: أيديولوجيا الحرب والسلم، بإشراف فرانسوا شاتليه، ترجمة جوزف عبد اللّه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981 م.

91 ـ **مجموعة من الباحثين السوفييت**: نشوء الفلسفة الماركسية 1837 م ـ

1848 م، ترجمة إحسان حيدر، دار الفارابي، بيروت، 1995 م.

92 ـ **مجموعة من الباحثين**: التسامح بين شرق وغرب «دراسات في التعايش والقبول بالآخر»، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992 م.

93 ـ **مجموعة من الباحثين**: الأيديولوجيات في العالم الحاضر، ترجمة صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983 م.

94 ـ **مجموعة من الباحثين**: الاضطراب الكبير، ترجمة عصام خفاجة وأديب نعمة، دار الفارابي، بيروت، 1991 م.

95 ـ **مجموعة من الباحثين (خير الدين حسيب وآخرون)**: مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 م.

(ب) الدوريات والندوات:

96 ـ **أوهايو رينيون، ف.اي**: الجنوب في عصر العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، 1998 م.

97 ـ **بوردو، أم**: العولمة من منظورها التاريخي (في) لمحة عن الاقتصاد العالمي، صندوق النقد الدولي، مايو 1997 م.

98 ـ **الجابري، محمد عابد**: العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 228، 1998 م.

99 ـ **القذافي، معمر**: لقاء مع قناة راديو وتلفزيون العرب (ART) وقناة دبي الفضائية، أي النار 2000 ف.

100 ـ **أمين، سمير**: طبيعة الأزمة العالمية الراهنة، المؤتمر العالمي السنوي التاسع للاقتصاديين المصريين، نوفمبر، القاهرة، 1984 م.

101 ـ **فرج الله، سمعان**: التغيرات في الاتحاد السوفييتي، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، 1990 م، الفكر العالمي المعاصر 82/ 83

نوفمبر، ديسمبر، بيروت، 1990 م.

102 ـ **قرشي، ضياء**: العولمة فرص جديدة تلامس التحديات، تقرير المالية والتنمية، مارس 1996 م.

103 ـ **المزروعي، علي**: أفريقيا وآسيا في جدلية العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، 1998 م.

104 ـ **مولانا، ح**: صوت الجنوب (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، 1998 م.

105 ـ **أديمولا، ت**: آفاق التجارة الأفريقية في عصر العولمة (في) برنامج الأمم المتحدة لتعاون الجنوب، 1998 م.

106 ـ **العالم، محمود أمين**: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مجلة المستقبل العربي، العدد 227، 1998 م.

107 ـ **مرسي، فؤاد**: الطلاق بين الماركسية والمستقبل، مجلة الكفاح العربي، العدد 602، 1990 م.

108 ـ **مرسي، فؤاد**: محاضرات في الاقتصاد الدولي المعاصر، مجلة الاقتصاد، بغداد، فبراير، 1978 م.

109 ـ **الأطرش، محمد**: العولمة، مجلة المنابر، العدد 82، 1998 م.

110 ـ **ياسين، السيد**: في مفهوم العولمة، مجلة المستقبل العربي 228، 1998 م.

111 ـ **ندوة العرب والعولمة**: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م.

المحتويات

مدخل 7

الباب الأول
الاقتصاد وسطوة السوق

الفصل الأول: في البدء كان الاقتصاد 15

- □ السوق ومولد الأزمة
- □ المركز والأطراف والفوضى التجارية
- □ السوق الشرقي والمركزية البضائعية

الفصل الثاني: الملكية وحركة التاريخ 43

- □ الربح وانقضاء المساواة
- □ الاجتياح السلعي ووصمة العالمثالثية
- □ السقوط على الغرب الاقتصادي
- □ الحيازة بين السلطة والتاريخ
- □ السوق والغطاء الأيديولوجي

الباب الثاني
العولمة تعويذة النظام العالمي الجديد

الفصل الأول: السوق وديمقراطية المركز 69

الفصل الثاني: العولمة والرهان الأيديولوجي 81

الفصل الثالث: الأيديولوجيا ومؤسسات السقوط على الغرب 89
الفصل الرابع: أغنياء متعددي الجنسيات وفقر معولم 101

الباب الثالث
الخطاب السياسي الغربي
(تاريخ الأزمة وأزمة التاريخ)

الفصل الأول: النص الماركسي والخطاب الفوكويامي 111
الفصل الثاني: الديمقراطية المالتوسية وليبرالية دارون 135
الفصل الثالث: الأيديوفوبيا وثورة الموتى 153

الباب الرابع
ثقافة الإمبريالية وإمبريالية الثقافة

الفصل الأول: الشمولية الكونية ومؤسسة الحوار 171
- الفصامية واعتناق فقدان الذاكرة
- أرض السكينة والثقافة الرثة

الفصل الثاني: صراع الحضارات والمركزية الغربية 193
- أنثروبيا التغريب والهيمنة الحضارية
- حوار الماضي والتخثر الحضاري

الفصل الثالث: الحنين الجارف إلى الاستعمار 207
- تأويل السلطة ومشاغبة التاريخ
- العولمة والعدمية المعاصرة

الخاتمة 231
هوامش الكتاب 243
كشاف 269
المصادر والمراجع والدرويات 291





أيديولوجيا العولمة

من عولمة السوق

إلى تسويق العولمة

تفاجئنا دور النشر الاجنبية - بلغاتها المختلفة - بسيلٍ عارمٍ من أدبيات العولمة في كل الأطر - السياسية - الإقتصادية - والإجتماعية والثقافية. كما تتفاوت بُنية هذا الخطاب - بين مُبَارِكٍ وممجّدٍ لها وساخط عليها وكلاهما يفتَقر الى الموضوعية.

لكن الملفت هنا ان الكتاب والباحثين العرب - مازالوا في موقع المستقبل لهذه الخطابات - لا في موقع المرسل وكأن هذا المفهوم عصّي عن التفكير.

إنَ ما تريده العولمة الأمريكية الآن - هو مسخ وطمس كل الثقافات البديلة، ولا وجود طبعاً في المنطق الأمريكي المعاصر - لهوية ثقافية نقّية تتثاقف مع غيرها من الثقافات الأخرى - ولا حضارة من الحضارات الأخرى.

إلا أن تسيّيس الثقافة والحضارة والعلم - كما تم في الإقتصاد، وتم أيضاً في مجالات أخرى كثيرة، من أجل اقتلاع الهويات - وهذه هي أيديولوجيا موت الإنسان.

يقدم هذا الكتاب نقداً حاداً - وصريحاً - من منظور معرفي لموضوع أدلجة العولمة - ومحاولة تسييسها ومن ثم محق كل الخصوصيات الثقافية وإستراتجياتها الإقتصادية، وخياراتها الأيديولوجية، وهو بلا أدنى شك، موضوع ساخن ومتطور بتطور مستحدثات الأمور ومجرياتها في العالم.

إنه جهد أكاديمي خالص، وهو يقدم قراءة مغايرة ومختلفة، فهو لا يرفض العولمة رفضاً دوغمائياً، بل يحاول جاهداً تقديم البراهين وذلك بالتركيز على مصادر الفكر الغربي، التي روّجت هذا الخطاب. كما إنه يناقش تلك المخاتلات التي اتخذت موقفاً جدياً من التاريخ.

إنها بالإجمال - قراءة نقدية تنبش في ثقافات وحضارات وأفكار الشعوب المغلوبة على أمرها التي تعيش مرحلة ما قبل الرأسمالية.



دار الكتاب الجديد المـ...

اوتوستراد شاتيلا - الطيونة، شارع هادي نصر الـ...
خليوي : 03/933989 - هاتف وفاكس 542778/1/...
ص.ب. 14 / 6703 بيروت - لبنان / موقعنا على الانـ...

توزيع : دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية - زاوية الدهماني - السوق الأخضر
هاتف : 3338571 - 4449903 - 00218.21/4448750 فاكس : 00218.21/4442758
ص.ب : 13498 طرابلس - الجماهيرية العظمى Email: oeabooks@yahoo.com



9 799959 291158